FILOSOFÍA ANDINA

Sabiduria indígena para un mundo nuevo

Josef Estermann



Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología

Filosofía andina

Sabiduría indígena para un mundo nuevo

– Segunda edición –

(Reimpresión)

Josef Estermann



Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología

E79t ESTERMANN, Josef
Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo
Josef Estermann - 2da. ed. - La Paz: ISEAT, 2006.

414 p.; ilus. grafs. ("Teología y Filosofía Andinas", 1)

ISBN: 978-99905-878-0-7

FILOSOFÍA / COSMOVISIÓN ANDINA / ANTROPOLOGÍA / ÉTICA / REGION ANDINA / INTERCULTURALIDAD / FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

CDD: 199.80

FILOSOFÍA ANDINA
Sabiduría indígena para un mundo nuevo

Josef Estermann *

Segunda edición, mayo de 2006
Primera reimpresión, junio de 2007
Segunda reimpresión, septiembre de 2009

Colección "Teología y Filosofía Andinas" Nº 1

Editor: Instituto Superior Ecuménico
Andino de Teología (ISEAT)
C. Agustín Aspiazu Nº 638
Tel.: 242 07 36 / La Paz - Bolivia
E-mail: iseat@iseatbolivia.org
www.iseatbolivia.org

Depósito legal: 4-1-1946-09
ISBN: 978-99905-878-0-7
Portada: Joaquín Cuevas
Fotos interior: Heydi Galarza/ISEAT
Cuidado de edición: Josef Estermann
Impresión: Central Gráfica s.r.l.
Tel.: 2490246 - 2495294
La Paz - Bolivia

* Josef Estermann, de origen suizo, con una larga trayectoria en el mundo andino, es doctor en filosofía y licenciado en teología. Es investigador y docente en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz - Bolivia.

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

A los pueblos andinos
con mucho cariño
y gratitud

Prólogo

El presente trabajo es el fruto de diez años de convivencia con el *runa* y *jaqi* andino y de una reflexión cada vez más profunda acerca de la riqueza filosófica oculta en las culturas andinas. Soy muy consciente de que la cuestión de la 'filosofía andina' es altamente controversial, sobre todo en los medios académicos. A pesar de las muchas dificultades que encontré a lo largo de mis reflexiones, me parece de suma importancia rescatar el pensamiento de los pueblos andinos como auténtica filosofía. En este sentido, el presente trabajo es una muestra de mi gratitud a todas las personas que encarnan en su propia vida esta filosofía, los pueblos andinos que han sufrido tanto y siguen sufriendo aún en el siglo XXI.

Tengo la esperanza de que este tipo de filosofía (tal como hay muchas en nuestro planeta) ya no encuentre el rechazo rotundo de la filosofía académica occidental, ni de las filósofas y los filósofos en el mismo mundo andino. La filosofía intercultural es una necesidad global a comienzos del tercer milenio de la era cristiana. Sólo mediante múltiples diálogos (es decir: 'polílogos') podemos evitar conflictos y guerras entre etnias y culturas. El presente trabajo es una pequeña contribución a ello.

Esta segunda edición es una ampliación y corrección de la primera edición de 1998. Se ha incluido la perspectiva aimara con su aporte lingüístico y etnológico, y se ha actualizado en lo posible la bibliografía.

Me queda agradecer a todas las personas que han hecho posible este estudio. En primer lugar quiero mencionar a mi familia, mi esposa Colette y mis hijos Sarah, Rafael y Christian, por la comprensión y el espacio que me han brindado. Agradezco a Gloria Tamayo por la revisión del quechua y a José Condori por las correcciones del

aimara. De igual manera, quisiera expresar mi gratitud al equipo del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz que ha hecho posible la publicación de esta edición ampliada y modificada.

Josef Estermann

CAPÍTULO 1

Introducción

De las 100 millones de personas latinoamericanas que tienen que vivir con un dólar por día, un 80% pertenece a la población nativa y mestiza, tiene color moreno o negro y vive en el campo o en las grandes barriadas o villas urbanas. Muchas y muchos que sufren de hambre y viven en la miseria, tienen como lengua materna el nahua, aimara[1] o quechua. La "etnicidad" de la pobreza no sólo es un hecho evidente, sino que además refleja una tendencia que ya había señalado el mismo Carlos Marx: "Las ideas de los dominadores son las ideas dominantes". Lo que ocurrió hace 500 años con el continente americano, se perpetúa hoy día mediante la hegemonía económica y cultural de Occidente, a través de la 'globalización' económica neoliberal e informática, sustentada y fomentada en parte por la filosofía postmoderna.

En este proceso —que es de una magnitud y 'necesidad' (en el sentido de un determinismo histórico) mucho mayor que la misma Conquista— las concepciones no-occidentales del universo y del ser humano no tienen 'valor de mercado' para poder competir con el paradigma dominante (que a la vez es el paradigma de dominación) occidental. A lo mejor, son consideradas 'ideas exóticas' con un valor estético para la indiferencia conceptual y ética del ser humano y de la mujer postmodernos. La concepción totalizadora de la globalización

---

1 Según los lingüistas, la dicción "aimara" (con una I) debe ser la forma española, para indicar tanto el idioma como el pueblo y la cultura ("el idioma aimara"; "la cultura aimara"; "el pueblo aimara"). La dicción "aymara" (con una Y) es la forma del idioma aymara (por ejemplo: "aymar parltati?" que significa "¿hablas aimara?") y concuerda con el origen etimológico de la palabra. "Aymara" es la composición y contracción de "aya mara aru" que quiere decir: "el idioma de años lejanos". En este trabajo, escribo "aimara" siempre y cuando es una expresión del idioma español, y "aymara" siempre y cuando se refiere a una expresión del idioma aimara.

económica y cultural es la punta del *iceberg* de la modernidad y postmodernidad occidentales que una vez más demuestra su aspiración supercultural y 'totalitaria' (en sentido hegeliano)[2]. Este afán universalista y totalitario se puede realizar sólo a condición de negar al 'otro' y a la 'otra' en su alteridad. Una de las formas académicas más sutiles de negación consiste en el eurocentrismo y occidentalismo de los mismos criterios de negación y exclusión.

La negación del 'alma' de los varones y mujeres nativos de *Abya Yala* en el siglo XVI, de la 'civilización' de los pueblos originarios pre-hispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se viene transformando en la negación de su auto-determinación económica y cultural. Uno de los últimos 'bastiones de resistencia' colonialista, después de haber concedido (como en un acto de generosidad) la humanidad, la culturalidad y la politicidad del 'nativo americano' y de la 'nativa americana', es la negativa académica de reconocer la existencia de una auténtica filosofía no-occidental. A pesar de que el (neo-)liberalismo y la 'tolerancia postmoderna' aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos indígenas de América Latina, sin embargo siguen insistiendo en la 'universalidad' *a priori* de la filosofía occidental como el único paradigma que merece este título.

La pretensión del presente libro no es 'indigenista' en un sentido purista, ni 'exclusivista' referente a la tradición occidental que tiene muchos méritos. Se trata más bien de dar voz y expresión a las y los que fueron acalladas/os por el ruido triunfador de las concepciones e ideas importadas e impuestas a la fuerza a los pueblos originarios de *Abya Yala*. La excavación de la 'filosofía andina' como el pensamiento racional implícito del ser humano y de la mujer autóctonos de una cierta región del continente americano, es, a manera de un deber histórico, el gesto de la 'devolución' de lo propio, maltratado, negado y supuestamente extinguido.

A la vez, es una protesta contra la situación escandalosa de los pueblos andinos que sufren las consecuencias de una globalización a medias, en la condición de víctimas de un mercado desenfrenado y de

---

2 El lenguaje (pseudo-)hegeliano de la filosofía neoliberal (Fukuyama, Novak) no es casual, sino que obedece a una familiaridad paradigmática. La 'totalidad' del Espíritu Absoluto de la filosofía de Hegel es reemplazada por la 'totalidad' del mercado y de la cultura correspondiente. Ambas posturas son anti-utópicas, totalitarias y presumiblemente supra-culturales.

un imperialismo cultural sin precedentes. La mujer campesina quechua-hablante, por ejemplo, soporta la discriminación y marginalización de manera triple: sexual, social y culturalmente. Sin embargo, ella es la portadora de una milenaria riqueza sapiencial inconsciente y subterránea que ella misma ignora. Este desconocimiento es parte del proceso continuo de alienación y de la 'obsesión' por el paradigma ajeno.[3]

Para poder aproximarse al fenómeno y tema de la 'filosofía andina', es preciso romper con el eurocentrismo y occidentalismo (u occidentocentrismo) implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera 'pensamiento filosófico' o 'filosofía' a secas. Parcialmente, también la postmodernidad pone en tela de juicio el carácter ideológico y etnocéntrico del 'meta-discurso' filosófico racionalista de Occidente. Sin embargo, me parece que el paradigma postmoderno, en el fondo, no es una ruptura epistemológica con la tradición filosófica dominante, sino su expresión más inteligente, una *Aufbebung* de segunda potencia. A pesar de su renuncia a una concepción que engloba todo y totalizadora del mundo *(meta-récit)*, la postmodernidad es ante todo una corriente occidental con su arraigamiento en una cultura determinada.[4] Por lo tanto, no ofrece el

---

[3] Uso en esta oportunidad dos términos que ya tienen una cierta *Wirkungsgeschichte* (historia eficaz) en América Latina. El concepto (feuerbach-marxiano) de la 'alienación' no sólo juega un papel trascendental en la 'Filosofía de la Liberación', sino que acompaña el proceso de la emancipación filosófica latinoamericana desde sus inicios. Cabe mencionar los trabajos de Augusto Salazar Bondy (quien hace uso del término "inautenticidad" de cuño existencialista) y de Enrique Dussel. Véase:

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México.

Dussel, Enrique (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá.

El concepto de la 'obsesión' es originario de Lévinas [Lévinas, Emmanuel (1978; 1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. La Haya (en francés); Salamanca (en español). 147ss.], pero usado aquí en sentido opuesto: El yo occidental 'ocupa' u 'obsesiona' a la otra y al otro andinos, tal como un embrión, resultado de una violación, 'ocupa' lo más íntimo de la personalidad femenina.

[4] Sin menospreciar el gran mérito de la filosofía postmoderna de haber cuestionado el paradigma racionalista monocultural de Occidente, creo, sin embargo, que no llegue a superar el occidento-centrismo en sus planteamientos y presuposiciones. Jameson caracteriza la postmodernidad como la "mutación cultural del capitalismo más reciente" [Jameson, Fredric (1986). "Ideologische Positionen in der Postmodernismus-Debatte". En: *Das Argument* Nº 135. 18-28].

A pesar de su origen francés (en el post-estructuralismo), la postmodernidad se ha convertido muy rápidamente en la expresión filosófica más nítida del *yuppie* norteamericano y de su modo de vivir hedonístico y esteticista.

enfoque más adecuado e idóneo para poder abordar la problemática de la filosofía andina.

Opto aquí por un enfoque intercultural. La filosofía intercultural, antes de ser una corriente específica con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud de compromiso, un cierto hábito intelectual que esté presente en todos los esfuerzos filosóficos.[5] Es, ante todo, una 'filosofía de la interculturalidad', es decir: una reflexión acerca de las condiciones y los límites de un diálogo (o 'polílogo') entre diferentes culturas. La verdadera interculturalidad (y filosofía intercultural) rechaza tanto las pretensiones supra- y superculturales, como también todo tipo de monoculturalismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento filosófico. Por otro lado, niega (contra la postmodernidad) la supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y la indiferencia ética de éstas. En otras palabras: afirma un mínimo de conmensurabilidad entre culturas y el carácter altamente ético del diálogo intercultural. La filosofía andina misma es un fenómeno multicultural y refleja una serie de 'puentes' interculturales.

Un aspecto intercultural ya encarno en mi persona. Mi concepción filosófica del mundo andino es un punto de vista 'exógeno-endógeno', a la vez desde fuera y dentro *(insider-outsider)*. Yo no soy andino de procedencia, y por lo tanto nunca puedo (ni lo pretendo) ser sujeto de este pensamiento filosófico, sino a lo mejor su intérprete *(Hermes)* y portavoz. Sin embargo, por haber vivido (y seguir viviendo) en la condición de 'otro' por años en el seno de la cultura andina (o mejor dicho: las culturas andinas), también asumo parcialmente el punto de vista 'endógeno' de esta filosofía.

Esta doble condición de 'afuera-adentro', de auto- y héteroimagen, sin embargo, no refleja un sincretismo o mestizaje cultural, ni tampoco una yuxtaposición y separación estrictas. Es la condición práctica y vivencial de la dialéctica fructífera del *inter* que aún es una 'utopía' (un "no-lugar"). Por eso, no es mi afán de plantear o postular un 'purismo andino' a la vez nostálgico y combatiente, sino más bien

---

5 Véase:

Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Filosofía Intercultural*. México; especialmente 9-38.

También: Estermann, Josef (1996). "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: *Concordia Reihe Monographien*. vol. 19. Aachen. 119-149; especialmente 137-143.

una apreciación 'fenomenológica' de una realidad irreducible a esquemas preconcebidos. La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial de la 'otra' y del 'otro' en su condición de pobre, marginada/o, alienada/o, despojada/o y olvidada/o, pero desde la 'gloria' de su riqueza humana cultural y filosófica.[6]

---

6 Uso conscientemente la terminología religiosa que Lévinas empleó para describir la asimetría e inadecuación entre lo 'mismo' (yo) y el 'otro' o la 'otra' (alteridad): "Epifanía" y "gloria". [Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. La Haya (en francés); Salamanca (en español). 225-229; *Idem* (1978; 1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. La Haya (en francés); Salamanca (en español). 220ss.].



¿Cosmovisión, mito, pensamiento o filosofía?

2.1. Introducción

En el marco de la reivindicación, por los movimientos autóctonos de muchos pueblos y etnias, de su propia manera de vivir y de concebir el mundo, se plantea también la cuestión de la existencia de 'filosofías regionales', 'contextuales' e inclusive de 'etno-filosofías'[1] y de su legitimidad. En base a la conciencia de la alienación cultural en África y América Latina (Asia tiene una historia muy distinta) y la crecida autoestima autóctona, en los últimos decenios han surgido distintas 'filosofías' no-occidentales.

Dos ejemplos elocuentes son la famosa obra *La philosophie bantoue* [La filosofía bantú] (1945) del misionero belga Placide Tempels[2] y la publicación *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes* (1956) del mexicano Miguel León-Portilla[3]. En el transcurso de los últimos cincuenta años, estos pioneros han sido secundados por un gran número de estudios e investigaciones (no siempre muy serios) sobre 'filosofías autóctonas', ante todo procedentes de las etnias de los continentes de África y América Latina. En el último caso, este esfuerzo ha sido estimulado y favorecido por el surgimiento de una 'filosofía latinoamericana' auténtica, tanto de índole liberacionista como inculturada.[4]

---

[1] Véase nota 9 de este capítulo.

[2] Tempels, Placide (1959). *Bantu Philosophy*. París 1959. El libro fue publicado por primera vez en francés en 1945. Véase: Tshiamalenga, Ntumba (1979). "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* vol. 33.3. 428-443.

[3] León-Portilla, Miguel (1956). *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. México.

[4] La elaboración de una filosofía latinoamericana auténtica —es decir: no como simple 'eco' de la tradición europea— empezó con el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) quien acuñó en 1842 por primera vez el término "filosofía

Entonces, la cuestión de 'filosofías no-occidentales' en América Latina ya no es un simple asunto académico, sino tiene que ver con el proceso de liberación y con la reivindicación de lo propio, después de una historia de 'colonización cultural' de prácticamente quiñientos años. Tal como lo expresa Enrique Dussel en la *Introducción* a su *Filosofía de la Liberación* que vale ser citado en extenso: "Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una 'filosofía bárbara'."[5]

Todos estos intentos pretenden cuestionar profundamente y someter a la 'sospecha ideológica' la concepción occidental de que la filosofía fuera el privilegio exclusivo del Mediterráneo.

La reacción de la filosofía académica establecida en Occidente y en las mentes 'europeizadas' de la periferia no se dejó de esperar. La estrategia más común y aparentemente menos racista —después de los veredictos de Hegel y Lévy-Bruhl[6]— consiste en el deslinde (monocultural) entre lo que es 'filosofía' y lo que es 'para-filosofía'[7],

---

latinoamericana". Pero recién a partir de la segunda mitad del siglo pasado, comienza a plasmarse este programa en dos posturas distintas, pero complementarias: La 'filosofía de la liberación' con Mariátegui, Salazar Bondy, Dussel y Cerutti, por un lado, y la 'filosofía inculturada' con Zea, Kusch, Scannone, Miró Quesada y Roig, por otro lado.

5 Dussel, Enrique (1977; 1980). *Filosofía de la liberación*. México; Bogotá. 26 [1.1.8.7.2].

6 El veredicto hegeliano sobre America: "Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit..." [Lo que aquí sucede hasta el momento, es sólo el eco del Mundo Viejo y la expresión de una vitalidad foránea...] [Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837; 1970). "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". En: *Werke in zwanzig Bänden*. Tomo 12. Francfort/M. 114; (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza].

Lévy-Bruhl (1857-1939) considera el pensamiento americano no-europeizado como 'primitivo' [Lévy-Bruhl, Lucien (1922; 1945). *La mentalité primitive*. París; *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Lautaro. *Idem* (1927; 1986). *L'âme primitive*. París: Ed. Félix Alcan; *El alma primitiva*. Buenos Aires: Planeta-Agostini].

7 En alusión a la 'para-psicología' (hipnosis, telequinesia, telepatía, precognición, etc.) que siempre lucha para ser admitida en el canon académico de las ciencias. El prefijo 'para' indica la heterodoxia frente a una ortodoxia científica y académica establecida. Cabe mencionar que en la historia han sido las posturas 'heterodoxas' que han contribuido a revoluciones paradigmáticas en las ciencias.

es decir: 'etno-filosofía', 'pensamiento', 'cosmovisión', 'pensamiento mítico' o simplemente 'seudo-filosofía'. David Sobrevilla llega con toda claridad al punto, preguntándose (tratando del libro de Miguel León-Portilla) "si se puede emplear la noción de filosofía para formas de pensamiento no-occidentales"[8]. Hay un supuesto implícito en esta pregunta: 'Filosofía' es un fenómeno surgido en las costas mediterráneas de habla griego en el siglo VII a.C., y, por lo tanto, cada expresión 'filosófica' no-occidental tiene que demostrar su 'filosoficidad' a la medida del arquetipo griego-occidental.

Los veredictos de Hegel y Heidegger de que la 'filosofía' fuera eminentemente 'griega', podrían ser dirigidos —en contra de sus intenciones— contra la misma pretensión universalista de sus propias filosofías. No solamente León-Portilla tenía que soportar, como un 'niño malcriado', las amonestaciones de los 'papás' académicos y guardianes de la pureza filosófica, sino también Tempels fue excomulgado por el veredicto procedente de la pluma de un filósofo africano 'europeizado': "De hecho, se trata de una obra etnológica con pretensiones filosóficas, o más simple, si puedo acuñar la palabra, de una obra de 'etno-filosofía'."[9]

Parece que los y las representantes filosóficos/as de América Latina y África sean más 'papistas' que el Papa y que hayan interiorizado como aprendices ejemplares la concepción monocultural europea de 'filosofía' de tal manera que ni se dan cuenta de su profunda alienación e inautenticidad cultural. Salazar Bondy manifestó ya en 1978 que la filosofía realmente existente en América Latina, "por imitativa ha sido hasta hoy día, a través de sus diversas etapas, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al ser humano de nuestras comunidades nacionales una imagen superficial del mundo y de la vida".[10]

---

8 Sobrevilla, David (1992). "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?: La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 163-208; 163.

9 Hountondji, Paulin (1983). *African Philosophy: Myth and reality*. Londres. 34. En el original: "In fact, it is an ethnological work with philosophical pretensions, or more simply, if I way coin the word, a work of 'ethnophilosophy'".

10 Salazar Bondy, Augusto (1978). "Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano". En: *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. Nº 12. México. 21-30; 21.

Antes de presentar y analizar los rasgos principales de la 'filosofía andina', hay que discutir entonces algunas concepciones fundamentales sobre lo que es 'filosofía'. En primer lugar, mencionaré la concepción (moderna) clásica dominante de Occidente; en segundo lugar la definición postmoderna (también de procedencia occidental); y en tercer lugar la concepción intercultural.

2.2. 'Filosofía' en la concepción occidental dominante

La historia de la filosofía occidental nos presenta un sinnúmero de definiciones de lo que es 'filosofía'; prácticamente existen tantas definiciones como filósofos y filósofas. En este sentido, no podemos hablar de 'la' concepción occidental de la 'filosofía', sino de distintas concepciones, en plural.

El significado de la 'filosofía' no siempre ha sido aquél de "buscar las primeras causas y verdaderos principios de los que se puedan deducir las razones de todo aquello que uno es capaz de conocer" (Descartes)[11], y no siempre se suponía que la filosofía fuera "los pensamientos cristalizados de una época" (Hegel)[12]. Entre las descripciones alternativas puedo mencionar —a manera de ejemplos— las siguientes: "Meditación sobre la muerte" (Platón); "un arte de la vida" (Séneca); "cultivo del espíritu" (Cicerón); "introito a la religión" (Pico della Mirandola); "amor de la sapiencia de Dios" (San Agustín); "amor de los mitos" (Aristóteles).[13]

Una cierta postura filosófica y cultural nos hace creer que la verdad sobre la filosofía se manifiesta en sus orígenes *(in origine veritas)*, tanto del término "filosofía" (etimológicamente), como del mismo fenómeno de la filosofía (genéticamente).[14] La definición etimológica

---

[11] "Chercher les premières causes et vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu´on est capable de savoir" [Descartes, René (1644; 1995). *Principia Philosophiae (Praefatium)*. Madrid: Alianza. IX.5].

[12] "Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefasst" [Hegel, G.W.F. (1831; 1966), *Vorlesungen über Philosophie der Religion* I. Ed. por G. Lasson. Hamburgo. 16-27].

[13] "Ars vitae" (Séneca); "Cultura animi" (Cicerón); "Philosophia incoatio est religionis" (Pico della Mirandola); "Amator sapientiae Dei" (San Agustín. *De Civitate Dei*. VII.1 [PL 41.225].

[14] Evidentemente nos referimos a Heidegger y su exaltación de la filosofía presocrática (ante todo de Parménides); pero también podemos mencionar a Nietzsche como representante de esta concepción (purista).

revela dos aspectos que en la concepción moderna (postrenacentista) casi desaparecieron totalmente: 'filosofía' tiene que ver con 'amor' y 'sabiduría'. El primer aspecto enfatiza una pasión, un compromiso, un sentimiento profundo, una conmoción existencial, o hasta podríamos decir: una fe (aunque no en sentido religioso estricto). Y el segundo aspecto ('sabiduría') subraya el nexo necesario con la experiencia vivencial *(Erlebnis)*, la madurez personal, la riqueza experimental, la meditación profunda e incondicional.

Estas connotaciones, junto con la separación de filosofía y teología, de filosofía y vida práctica a comienzos de la época moderna, pasaron sin mayores protestas al quehacer extra-filosófico. La filosofía occidental moderna —en forma estricta— ya no es 'amor' (sino 'método' y 'ciencia'), ni 'sabiduría' o conocimiento sapiencial. Por otro lado hay que advertir que la etimología sólo consideraba la traducción clásica "amor a la sabiduría" (*sapientiae amor*), pero dejó de lado la traducción igualmente válida 'sabiduría del amor'.[15] La 'filosofía' quedó entonces como un cuerpo anémico y desanimado, como 'ciencia estricta' (Husserl), 'análisis lingüístico' (Carnap) o hasta mera 'historia de la filosofía' (en la filosofía académica contemporánea que se ha convertido en gran parte en "filosofía rumiante").

La definición genética (por el origen) construye una dicotomía ahistórica y artificial entre *mythos* y *logos*, supuestamente surgida con los primeros milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) en las riberas mediterráneas. Se olvida o suprime normalmente el hecho que la filosofía occidental tiene su origen en Asia, en la periferia del imperio griego, y no en el centro político y cultural de la civilización occidental de aquel tiempo (Atenas y Roma). La 'sabiduría' muy rápidamente tenía que ceder el campo al *logos*; los *sophoi* (sabios) se convertían en 'filósofos', y el 'amor' sólo quedó como reminiscencia lingüística en el término "filosofía".

La 'filosofía' se convertía entonces, empezando con Platón, en 'logología' o 'noología', estudio distanciado y teórico del *logos* y *nous*. El amor pasional (*eros* y *philia*) inicial se enfriaba, y con él el compromiso personal con los problemas prácticos, políticos y existenciales.

---

[15] "El filósofo no es sólo el amante del saber sino que es el mismo sapiente del amor, esto es, un saber que no cesando de amar sabe (saborea) que el amor no es posesión sino dádiva, que el amor no termina nunca, ni se queda fijo una vez para siempre" [Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid. 16].

La filosofía poco a poco dejaba de ser interpretación apasionada de la experiencia vivencial y se convertía en 'teoría' acerca del ser (ontología), del conocer (epistemología) y hasta en interpretación de la interpretación (historiografía).[16]

Para salir de los apuros, podríamos distinguir (como algunos estudiosos sugieren) entre un sentido amplio y un sentido estricto de lo que es 'filosofía'. La filosofía en sentido amplio sería entonces todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos en todas las épocas. Algunos autores suelen llamar este tipo de filosofía "cosmovisión" o simplemente "pensamiento" del cual la 'filosofía' en sentido estricto sería una sub-forma específica.

La definición (esencial) de la 'filosofía' en sentido estricto enfatiza justamente los rasgos que la filosofía surgida en Occidente *de facto* tiene: Racionalidad lógica; metodología sistemática; actitud antimitológica; cientificidad; graficidad; individualidad del sujeto (filósofos y filósofas históricamente identificables). Como por arte de magia, esta definición *a priori* concuerda con el "tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. con los presocráticos, y después con Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas postaristotélicas"[17]. Con lo que quedaría 'demostrado' que la 'filosofía' en sentido estricto fuera un privilegio exclusivo de Occidente *(quod erat demonstrandum).*

Para refutar este silogismo falaz, hay que cuestionar ante todo la distinción entre estos dos 'sentidos' de 'filosofía', como una distinción monocultural (e ideológica en la medida de su universalización), hecha por la misma filosofía occidental.[18] Toda la "manía clasificatoria"

---

16 La sustitución de la pasión y del 'erotismo' filosóficos por la frialdad cognoscitiva y abstractiva en la teoría, puede ser comparada con la sustitución de lo dionisiaco por lo apolíneo a partir de Sócrates, criticada duramente por Federico Nietzsche.

17 Sobrevilla, David (1992). "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?: La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 163-208; 164.

18 Se trata en el fondo de un tipo muy sutil de *petitio principii*: Lo que se quiere definir como 'filosofía', se presupone como *terminus a quo* de la distinción de otros tipos de 'pensamiento'. Algo es 'filosofía' en la medida en que corresponda al paradigma establecido de 'filosofía' (occidental). Cada intento de definir la 'filosofía' monoculturalmente (desde una determinada cultura) es una definición particular, y por tanto culturalmente relativa. Algo parecido ocurre cuando una religión o confesión pretende definirse calificando a la otra o al otro como 'secta'.

(Panikkar) del espíritu occidental procura establecer dicotomías y contraposiciones 'universales': entre lo 'puro' e 'impuro', lo 'espiritual' y lo 'material', lo 'científico' y lo 'extra-científico', lo 'teológico' y lo 'filosófico', *mythos* y *logos*, teoría y práctica, Dios y mundo, interior y exterior, etc. En el fondo, tales distinciones son el reflejo del *principium tertii non datur*, o sea: de la lógica exclusiva de Occidente.

También la distinción entre 'sentido amplio' y 'sentido estricto' es una forma de este procedimiento, sobre todo al hacer coincidir el 'sentido estricto' con las cualidades de 'verdad', 'autenticidad' y 'pureza'.[19] ¿Podemos realmente pensar que una sola cultura (la occidental) lograra acaparar y cooptar en forma exclusiva un fenómeno tan esencialmente humano como es la 'filosofía' (y no solamente en 'sentido amplio')? ¿Acaso el *logos* es un privilegio de una raza y de una cultura determinada, con la consecuencia de que otras culturas (y razas) sólo lleguen a tenerlo en la medida en que 'imiten' y 'copien' los resultados de su desenvolvimiento en Occidente?

Según este criterio eurocéntrico, en América Latina (pero también en África y Asia) no puede *(a priori)* haber existido una 'filosofía' hasta el momento en que la filosofía occidental (que se concibe como la única 'estricta') pisara tierra en estas partes 'bárbaras' del globo terráqueo. Pero también podemos preguntarnos si la definición 'estricta' de la filosofía es una descripción típica y adecuada del quehacer filosófico occidental.

Lo que ha surgido con los primeros presocráticos y ha evolucionado a lo largo de la Antigüedad, es decir: la 'filosofía griega', no cumple ni con lo más mínimo los criterios mencionados para ser una 'filosofía estricta': Sigue siendo un pensamiento mitomorfa (¿cuántos mitos usa Platón en sus *Diálogos*?); no siempre es grabada en escritura (gran parte de los presocráticos y el propio Sócrates); contiene un alto grado de 'sabiduría práctica'; es impregnada por la religiosidad popular griega; no sigue un método establecido; no es del todo sistemática; no se trata de filósofos 'profesionales' y 'académicos'; mantiene un nexo vivo con los problemas prácticos de la vida. Y pasando a la época medieval, la filosofía tampoco se nos revela en 'sentido estricto'. ¿Cómo la filosofía (en 'sentido estricto') puede

---

[19] Aunque Immanuel Kant ha sido el representante más destacado de la "pureza" filosófica (que refleja su pietismo religioso), la historia de la filosofía occidental está colmada de intentos de reducir la sabiduría a conceptos puros, ciencia estricta, lógica binaria y principios inequívocos.

ser una *consolatio* (Anicio Severino Boecio), un amor (San Agustín), una *ancilla* (Santo Tomás de Aquino) o hasta la *vera religio* (Juan Escoto Eriúgena)?

La concepción occidental de la 'filosofía', que se yuxtapone al pensamiento mítico, las cosmovisiones y *Weltanschauungen*, parece haber nacido recién en la época postrenacentista.[20] Se trata de una concepción reduccionista y excluyente, hasta el extremo que hoy día la misma filosofía en sus 'batallas de repliegue' está a punto de perder su razón de ser, con la excepción de estudiar como ciencia "rumiante" su propia historia (historismo).[21]

En primer lugar, se ha 'emancipado' de la teología y de la religión, marcando claramente la línea de separación, y dejando todo el 'campo' de lo divino a una disciplina no-filosófica. En segundo lugar, se ha separado de las ciencias naturales, perdiendo todo el campo de la cosmología. En tercer lugar, también tenía que 'soltar' las ciencias humanísticas como la psicología, la sociología y la antropología. En cuarto lugar, hasta la lógica se separó de su madre 'filosofía' para ser una ciencia autónoma, relacionada a las matemáticas. La metafísica ya se mudó prácticamente a la religión o la esotérica, y hoy día, la neurología, genética y cibernética vienen reemplazando paulatinamente a la gnoseología.

Inclusive la ética y la política pretenden 'emanciparse' de la figura maternal de la *prima scientia* que de esta manera no sólo resulta la última, sino la más anémica. El reduccionismo metodológico y topológico (en el sentido de los *topoi philosophikoi*) ha dejado huérfana a esta ciencia que siempre pretendía ser 'universal' en cuanto a su objeto, pero que en realidad se ha retirado silenciosamente a una 'existencia vacuna' de 'rumiar' lo que generaciones anteriores han digerido.

El proceso incontenible de fragmentación del mundo, de la vida y de la experiencia humana en la modernidad (y postmodernidad)

---

[20] Este 'olvido' de la gran variedad de acepciones pre-renacentistas de la 'filosofía' es un indicio del carácter ideológico de la concepción occidental moderna de la 'filosofía'. La supresión (para hablar en términos psicoanalíticos) de parte de su propia historia recién permite defender la idea de una pureza racionalista nunca realmente alcanzada.

[21] Empleamos aquí el término "historismo" en el sentido nietzscheano de 'hacer sólo historia de la filosofía', interpretación de la interpretación, en vez de 'hacer filosofía' *(Segunda Consideración Intempestiva)*. Cf. Sobrevilla, David (1996). *La Filosofía Contemporánea en el Perú*. Lima. 27; 76.

ha afectado considerablemente la concepción de la 'filosofía'. De una *sophia,* orientación y ayuda para la vida, de este nexo imprescindible entre la multiplicidad de experiencias y las 'ciencias', de la pretensión 'holista' y ético-céntrica, se ha convertido en la época moderna en un 'mito todopoderoso' (un "metarrelato") de la racionalidad, que no sólo reduce el quehacer filosófico a un procedimiento metodológico, sino que excluye definitivamente muchas formas de concebir la realidad de la autodenominada 'ciencia estricta'.[22]

El proceso recesivo de demarcación —definir la 'filosofía', deslindándola negativamente del mito, de la religión, la teología, la cosmovisión, las ciencias reales, de las *Weltanschauungen*— revela en el fondo una 'crisis de identidad' de la misma filosofía. La misma Ilustración ya no permite 'definir' nítidamente la propia naturaleza de la filosofía. Una de las estrategias entonces consiste en la definición genética: 'filosofía' es lo que surgió con los primeros milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) en el siglo VI a.C. y que evolucionó a lo largo de las épocas posteriores. Lo que —cabe reiterar— llega a ser una *petitio principii.*

Pero el rasgo principal y más devastador de la 'auto-proclamación' moderna de la filosofía occidental, consiste en su creciente ideologización (a pesar o gracias al espíritu crítico): Lo que había surgido dentro de una cierta cultura (Grecia jónica) y en una determinada época (siglo VI a.C.), se convierte en la era moderna (sobre todo en el racionalismo e idealismo) en *philosophia perennis,* en un fenómeno supra-cultural y a-histórico. La mono-culturalidad occidental de la 'filosofía' se torna supra-culturalidad[23]; la particularidad y contingencia llegan a convertirse milagrosamente en universalidad *y* necesidad.

La tensión intrínseca entre estas categorías todavía se manifiesta en Hegel, representante más destacado de la 'totalización': Por un

---

[22] La pretensión de Husserl de fundamentar la filosofía como *strenge Wissenschaft* (ciencia estricta) sólo hace eco a lo que Descartes había planteado en su *Discurso del Método.* Desde entonces, el 'método' (camino) empieza a sustituir cada vez más el mismo fin del filosofar, es decir: de contribuir a la felicidad humana en un sentido integral.

[23] Es preciso determinar lo "mono-cultural" como lo que surge dentro de una cierta cultura y lleva los rasgos contextuales de ella, aún cuando se expande a culturas distintas. Lo "supra-cultural" se entiende como algo "subsistiendo" por encima de cada determinación cultural y, por lo tanto, más allá de cada contexto espacio-temporal. En Occidente, se suele identificar lo supra-cultural con lo "universal".

lado, la filosofía es "los pensamientos cristalizados de una época" y por lo tanto es histórica, relativa a una cultura y contingente; pero por otro lado, su propia filosofía es concebida como la *Aufhebung* de todas las expresiones filosóficas particulares, como la auto-concepción absoluta del mismo concepto, o sea: como 'filosofía absoluta'. La relatividad cultural e histórica del pensamiento filosófico ("reflejo conceptual de una época") llega a ser 'dialécticamente' absoluteza supra-cultural y meta-histórica: 'Filosofía universal'.[24]

Esta concepción occidental moderna tiene graves consecuencias para cualquier tipo de 'pensamiento' que no se adecúe al canon de la supuesta 'universalidad' y 'atemporalidad' *(philosophia perennis)* de la filosofía occidental. No sólo las grandes tradiciones orientales de la China y de la India, sino también muchas formas 'heterodoxas' y 'heréticas' en el mismo seno de la tradición occidental, son depuradas y excluidas por el purismo de la 'filosofía estricta' y pasan a ser 'cosmovisión', 'pensamiento' y 'religión'.

La tradición occidental dominante se auto-declara 'la única filosofía' en sentido estricto, y todo el resto o bien es *aufgehoben* (conservado, negado y elevado) implícitamente en esta tradición, o bien es excluido definitivamente de la misma. Estas dos estrategias —absorción y exclusión— reflejan una vez más la racionalidad exclusivista de Occidente: lo 'otro' o bien sufre la absorción total (que es una negación canibalística) en su posible incorporación al modelo dominante ('aculturación', 'imitación'), o bien la exclusión total (que es una negación fóbica). La alteridad es enemigo o parte de uno mismo, pero no interlocutor autónomo.[25]

La Filosofía de la Liberación latinoamericana ha puesto de manifiesto la manera cómo la filosofía occidental se relaciona —sobre todo en la época moderna— con la alteridad. No ha sido posible

---

[24] Hegel sólo 'lleva al concepto' *(auf den Begriff bringen)* lo que la filosofía moderna occidental implícitamente presupone: La particularidad (cultural) de la filosofía (con respecto a su contexto) se convierte en universalidad (y supra-culturalidad) en la medida en que es 'filosofía de lo universal'. La máxima expresión ideológica de este *category mistake* (Ryle) se halla en la ecuación hegeliana: 'La filosofía del Absoluto es la filosofía absoluta'.

[25] Acerca de los distintos modos de cómo se relaciona la tradición filosófica occidental con la alteridad (cultural), véase: Estermann, Josef (1996). "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: *Concordia Reihe Monographien*. Vol. 19. Aachen. 119-149; 126-130.

'incorporar' *(aufheben)* las grandes tradiciones filosóficas de la India y China; por lo tanto, había que 'negarlas' declarándolas 'pensamiento religioso exótico', excluirlas de las grandes historias de la filosofía, rebajarlas a puras 'cosmovisiones' y 'pensamientos mito-mórficos'.

El 'descubrimiento' de la alteridad americana llevó a otra estrategia: El 'indio' o bien es declarado sub-humano (un animal sin alma), o bien puede convertirse y ser convertido en cristiano (y por lo tanto será 'como nosotros'). Tal como dice una expresión conocida de la Conquista: "sólo un indio muerto es un buen indio" - sólo una alteridad negada (conquistada, alienada, asesinada) sirve para el gran proyecto universalista de Occidente. Hoy día, existen formas más 'civilizadas' de negación, incorporación y exclusión: Declarar el propio pensamiento como 'etno-filosofía', construir filosofías 'anatópicas' (heterogéneas)[26] en culturas no-occidentales, 'occidentalizar' a la elite no-occidental, 'musealizar' (declarar 'patrimonio de la humanidad') y 'estetizar' formas autóctonas de concebir el mundo.

De la concepción occidental dominante de la 'filosofía' se deriva *a priori* que no pueden existir 'filosofías africanas' e 'indígenas' lado a lado con la occidental, ni 'filosofías pre-occidentales' (pre-hispánicas, pre-lusitanas, pre-coloniales).[27] Cada pensamiento no-occidental llega a convertirse en 'filosofía' en la medida en que logra adaptarse a los criterios occidentales del quehacer filosófico, o sea: en la medida en que renuncia a su propia cultura.

Tal como las y los indígenas de *Abya Yala* sólo podían ser cristianos/as a través de la 'circuncisión' occidental, también las y los

---

26 El término "anatopismo", acuñado por Víctor Andrés Belaúnde (1889-1966) en sus *Meditaciones Peruanas*, quiere resaltar el carácter sumamente alienado de un pensamiento, en especial del latinoamericano que 'transplanta' simplemente la filosofía occidental en suelo *(topos)* americano, sin tomar en cuenta la propia realidad. Las elites latinoamericanas son en gran medida 'anatópicas', no sólo respecto a su pensamiento, sino también a las formas culturales y al modo de vivir en general.

Véase: Estermann, Josef (2003). "Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

27 Si la 'filosofía' se define (genéticamente) como 'filosofía occidental' (o *a fortiori* 'griega'), una 'filosofía occidental africana' o 'indígena' resulta lógicamente imposible *(contradictio in adiectis)*; en la concepción dominante, la proposición 'la filosofía es occidental' es usada entonces como analítica.

pensadores/as autóctonos/as tienen que someterse a la 'circuncisión' filosófica de la racionalidad occidental moderna. La llamada "filosofía latinoamericana" merecía durante siglos el título de 'filosofía' sólo gracias al hecho de que era una *mimesis* más o menos fiel del estándar occidental (ante todo europeo) de la 'filosofía', un 'eco' (como dijo Hegel)[28] de las corrientes europeas de turno. Cada 'pensamiento' incompatible con la normatividad filosofal occidental, sufrió una de las múltiples formas de negación, exclusión o incorporación.

Cabe resaltar que la llamada "filosofía occidental" es también un fenómeno multi-cultural y no-monolítico. Parafraseando una palabra de Marx: La 'concepción dominante' de la filosofía occidental es la concepción de las 'posturas dominadoras' en la historia de 26 siglos de 'filosofía'. También en esta historia existe una 'historia subterránea' y 'olvidada', desapercibida por la historiografía 'ortodoxa'.[29] Aparte de las dos grandes culturas forjadoras del 'espíritu occidental' —grecoromana y semita— existen otras influencias 'heterodoxas': Egipto, India, Persia, Arabia, y: ¿qué decir de la suerte de las culturas indígenas de Europa (normandos, germanos, celtas, francos, helvéticos, etc.)? Falta escribir una 'historia de las ideas' heterogéneas y 'heréticas' en la misma tradición occidental. Los múltiples procesos de transculturación, aculturación y super-culturación a lo largo de los 26 siglos de esfuerzo filosófico nos hacen recordar que 'la filosofía occidental' es una síntesis más o menos consistente de un sinnúmero de 'etno-filosofías', es decir: de concepciones culturalmente determinadas e históricamente situadas.[30]

2.3. 'Filosofía' en la concepción postmoderna

El proceso de absolutización de un cierto tipo de racionalidad —surgido en la época moderna de la cultura occidental— como

---

28 Cf. nota 6 de este capítulo.

29 Véase: Fornet-Betancourt, Raúl (2002). ***Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch.*** Francfort/M.

30 Acerca de la heterogeneidad cultural intrínseca de la filosofía europea, véase: Estermann, Josef (1996). "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: ***Concordia Reihe Monographien.*** Vol. 19. Aachen. 119-149; en especial el capítulo "La tradición europea: Una construcción desde la multiculturalidad" (121-125).

esencia ideal *(eidos)* de lo que es 'filosofía', halla en la postmodernidad[31] una instancia crítica muy dura y radical. Esta vertiente filosófica (que es mucho más amplia que sólo filosófica) pretende trascender las fronteras de la modernidad caracterizada por el paradigma dominante de la razón ilustrada que ha venido a convertirse paulatinamente en 'razón instrumental' y tecnológica. Si bien es cierto que ya en el siglo XIX había movimientos anti-ilustristas y antirracionalistas (Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, etc.), la postmodernidad pretende acabar con cualquier *meta-récit* (metarrelato) que se entiende como una 'interpretación total del mundo y de la realidad que en sus principios queda incuestionada' (Lyotard). "Postmodernidad significa, ya no creer en meta-discursos"[32].

El metarrelato (o 'discurso magistral') dominante en la época moderna de la filosofía occidental es —según la postmodernidad— el racionalismo ilustrado que se manifiesta mediante muchas posturas distintas tal como el positivismo, cientificismo, idealismo, historicismo, hasta llegar a las *corrientes semi-racionalistas* del siglo XX (la teoría crítica, filosofía analítica, existencialismo, fenomenología, estructuralismo). Según Lyotard, la modernidad occidental ha producido tres 'metarrelatos': La ilustración, la filosofía idealista y el historicismo (que abarca tanto al marxismo como a la concepción judeo-cristiana). Las y los portavoces de estos 'metarrelatos' creen sin excepción en un orden racional del mundo y de la historia que el ser humano es capaz de descifrar por su razón. La postmodernidad

---

31 Cabe una nota sobre la terminología. Mientras que el término "postmodernismo" se usa en primer lugar para la teoría literaria posterior al "modernismo" latinoamericano (1905-1914), el término "postmodernidad" viene usándose sobre todo en el contexto histórico y filosófico (*postmodernité* fr.; *postmodernity* ingl.; *Postmoderne* al.; *postmodernità* it.). La definición del "postmodernismo" fue utilizada también en América Latina en la edición de 1952 del *Diccionario Enciclopédico* de UTEHA, aparecido en México, en donde se puede leer: "Postmodernismo. m.; movimiento literario conservador, dentro del modernismo, fuente del ultramodernismo más o menos revolucionario". La aplicación del término "postmodernidad" en el ámbito de la historia es hecha por Arnold Toynbee en su libro *A Study of History* (1934-1961; 12 vols.), en donde afirma que la postmodernidad es la última fase de la cultura occidental, prevista ya alrededor de 1875.

En español, se usa indiscriminadamente "posmoderno" y "postmoderno", ambos términos (y sus derivados) aceptados por la Real Academia de la Lengua Española. En vista del uso internacional del término, doy preferencia a la escritura con la "t" y uso el término "postmodernidad" para fines filosóficos.

32 Lyotard, Jean-François (1979; 1984). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir.* Paris: Minuit; *La condición postmoderna: Teorema*. Madrid: Cátedra. 14.

desconfía en la razón y plantea una 'cultura de la sospecha'; Nietzsche —es gran pensador de la sospecha— es considerado el primer filósofo postmoderno *avant la lettre*.

Sin embargo, la crítica postmoderna es una crítica principalmente intra-cultural. En continuidad con el post-estructuralismo, la postmodernidad se comprende como 'de-construcción' de la tradición filosófica de Occidente, empezando con la de-centrición del sujeto, pasando por el cuestionamiento de valores universales y llegando a la crítica de la unidimensionalidad del ser humano racional moderno.[33] La modernidad criticada y reconstruida por la postmodernidad es una modernidad occidental, es decir: una modernidad culturalmente determinada, y no una supuesta modernidad universal.

La misma filosofía postmoderna puede ser interpretada como la última expresión (dialéctica) del espíritu moderno occidental, pero de ninguna manera como la superación definitiva del paradigma occidental como tal. La postmodernidad es un movimiento surgido de entre las clases media y alta de la sociedad industrializada y rica del hemisferio norte (Europa occidental y Estados Unidos principalmente), un fenómeno típico de los *yuppies (young urban professionals)* y los *dinks (double income, no kids)* y de la especulación bursátil, en fin: de la nueva generación hedonista de la parte rica de la tierra. La 'indiferencia' propagada por la postmodernidad como una nueva liberación, sólo se la puede permitir quien tiene satisfechas las necesidades básicas. El esteticismo postmoderno enfatiza la conversión de valores cognoscitivos, éticos y sociales en valores netamente estéticos de agrado o desagrado: Lo más diverso y lo menos homogéneo y monótono el fenómeno, lo más bello y agradable *(United colours of Benetton)*.[34]

---

33 El filósofo post-estructuralista que ha contribuido más a la elaboración de una filosofía postmoderna, es sin duda Jacques Derrida. Según él, el pensamiento 'logocéntrico' de Occidente tiene que ser 'deconstruido' para abrir el campo a un pensamiento 'gramatológico'. Además introduce el concepto de la 'diferencia', tan importante en la corriente postmoderna. La idea de la 'de-centrición' del sujeto *(décentrement du sujet)* tiene su abogado en Michel Foucault quien investigó la 'sombra' del racionalismo occidental: los manicomios, las cárceles y el subconsciente humano.

34 Esta crítica fenomenológica de la postmodernidad evidentemente sigue afirmando partes del 'metarrelato' de la Ilustración, tal como la dignidad e igualdad fundamental del ser humano (como 'invariante humano'), un discurso ético mínimo y la irreductibilidad estética de la axiología socio-económica. La particularidad cultural y socio-económica *de facto* de la postmodernidad revela la particularidad (cultural) de la modernidad que aquella pretende superar. Se trata aquí de una crítica *inter*-cultural de la postmodernidad que no puedo profundizar en esta oportunidad como se requeriría.

La estetización de la realidad y de la axiología en general hace imposible hablar de 'diferencias' en base a valores éticos. En su obra *Le différand* ('La disputa'), Lyotard defiende su posición de que la confrontación entre un miembro de la *Gestapo* (policía secreta nazi) y su víctima judía quedaría sin solución valorativa, porque se tratara de dos 'discursos' distintos, y que no pudiéramos recurrir a ninguna autoridad ética de un 'metarrelato' para emitir un juicio.[35] De esta manera, resulta imposible el recurso a los Derechos Humanos para denunciar atropellos contra la humanidad como el genocidio. Lo único que nos queda es la contemplación estética de la realidad (socioeconómica) mediante los parámetros estético-consumistas de 'feo' y 'bello'. Se puede seguir hablando de 'diferencias' culturales, socioeconómicas, religiosas y físicas, pero ya no hay manera de 'valorar' estas diferencias en términos de 'marginación', 'explotación', 'opresión' o 'injusticia'. La verdad sólo se da en plural ("verdades"), y los valores éticos se transforman en valores estéticos.

Aplicando los fundamentos conceptuales de la postmodernidad a los fenómenos culturales, podemos concluir que por un lado se ha dado un paso decisivo a la relativización de la propia cultura (occidental) y una revalorización de las culturas no-occidentales, pero que por otro lado, el relativismo cultural se ha vuelto tan radical que las culturas son éticamente 'indiferentes' y hasta inconmensurables. Lo que la Filosofía (y Ética) de la Liberación plantea como una diferencia trascendental entre una 'cultura dominante' y las 'culturas dominadas', para la postmodernidad es inoportuno porque recurre al metarrelato (historicista) de 'dominación-liberación'[36]. Según la postmodernidad, las culturas y expresiones étnicas son ante todo distintos modos estéticos de la vida, y, por tanto, pueden ser 'contempladas' en absoluta indiferencia ética, política y social. Los medios de comunicación fomentan de manera poderosa este proceso de la estetización cultural: Lado a lado se puede apreciar en *Internet* las maravillas de Machu Picchu, los niños hambrientos de Puerto Príncipe, la guerra en Irak, los campos de concentración de Pol Pot y la elección de la *Miss World*. El ser humano postmoderno puede

---

[35] Lyotard, Jean-François (1983; 1989). *Le différand*. París: Minuit; *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa.

[36] Acerca de la oposición fundamental entre dominación y liberación, véase: Dussel, Enrique (1977; 1980). *Filosofía de la liberación*. México; Bogotá; especialmente 11-26. Para Lyotard, este tipo de filosofía (Filosofía de la Liberación) forma parte del metarrelato del 'historicismo' (marxismo, cristianismo, pensamiento utópico).

'consumir' todo, porque 'todo vale' (*anything goes*); las víctimas de la globalización neoliberal simplemente son excluidas del 'discurso estético' (que en el fondo es un nuevo metarrelato), porque aparecen como 'feas' y 'desagradables'.

La postmodernidad lleva un principio de la filosofía occidental a su extremo: el axioma visual de la 'teoría'. Desde Platón hasta Baudrillard y Lyotard, el 'ver' es considerado la manera más adecuada y destacada de 'captar' y entender la realidad. La 'visión' objetiva lo 'visto', tal como lo ha demostrado de manera inigualable Sartre en la dialéctica de la mirada *(regard)*.[37] La forma teórica (*theorein*: 'ver') y la forma estética de 'ver' *(aisthesis)* sólo difieren en su grado de abstracción; las dos 'captan' (*be-greifen*, con-ciben, *grasp*) el objeto y lo inmovilizan en el 'con-cepto', respectivamente la 'imagen'.[38]

El ser humano postmoderno es un recolector de 'imágenes' electrónica y cibernéticamente manipuladas; en el fondo, la 'realidad virtual' es la consecuencia necrófila del 'ver', llevado a su forma extrema en la exterminación de la vida 'real'. Lo vivo y orgánico (que no se deja 'captar' ni por la razón ni por una filmadora) es 'momificado', 'musealizado' y 'eternizado' para el ojo estético que exige repetición, reproducción y variación caleidoscópica. El mundo se convierte entonces en un espectáculo gigantesco en donde unos pocos (los espectadores postmodernos) disfrutan del estreno "lucha por la supervivencia" de la gran mayoría.

---

37 Sartre, Jean-Paul (1943; 1966). *L'être et le néant: Essai d'une ontologie phénoménologique*, París. 430ss.; *Ser y nada: Ensayo de una ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada. Idem (1964; 1990). *Les mots*. París. 65ss; *Las palabras*. Buenos Aires: Losada. Según Sartre, la 'mirada' objetiva todo sujeto ajeno (otro) y le despoja de toda libertad; hasta que interpreta a Dios como hipostatización de la 'mirada'. Lévinas amplía esta dialéctica al 'ver intelectivo', al pensamiento intencional y a la representación noëmática: "Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirlo al Mismo" [Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalité et Infini: Essai sur l'Exteriorité*. La Haya; *Totalidad e Infinito*. Salamanca. 145]. Véase también el capítulo "Rostro y sensibilidad" (201-207): "No puede ponerse en duda que la objetivación funciona de una manera privilegiada en la mirada" (203).

Cf. también: Estermann, Josef (1993). "Visage et Vision: Die Konzeption der Individualität bei Emmanuel Lévinas im Spannungsfeld jüdischer und griechischer Kategorien". En: *Concordia* Nº 23. 2-12.

38 Nótese la terminología violenta y agresiva: El entender y concebir es una forma de 'caza' intelectual, por la que lo orgánico y vivo se reduce a un esqueleto abstracto e inmóvil.

Si bien es cierto que la postmodernidad significa un 'giro copernicano' respecto a la tradición dominante de la filosofía occidental, no pone en tela de juicio sus propios presupuestos culturales arraigados fuertemente en la cultura occidental. A fin de cuentas, es una crítica de (una parte de) la filosofía occidental desde la misma filosofía occidental: una crítica *intra-* y no intercultural. No supera —a pesar del *credo* de un relativismo cultural (que es más bien un indiferentismo cultural)— el monoculturalismo. En sus inicios *(Sitz im Leben)*, principios y consecuencias, se trata de un fenómeno eminentemente 'occidental', o, para decirlo en términos económicos: un fenómeno del llamado 'Primer Mundo' capitalista hegemónico.

El 'encuentro intercultural' se reduce a una comparación estética de distintas culturas y sus expresiones, hecha por el 'ojo invisible' (la paralela a la 'mano invisible' del mercado de Adam Smith). La observadora y el observador postmodernos presumiblemente no pertenecen a ninguna cultura, sino que flotan por encima de ellas como los satélites telecomunicativos. Todo vale igual: el *khipu* incaico, el *mantra* taoísta, el instrumento de tortura medieval, el Corán, el *Kamasutra*, una revista pornográfica, un panfleto neonazi, la *homepage* de IBM, la promesa de fidelidad, un prisionero electrocutado, la exploración de Marte, la *Torah*, el crucifijo. Culturas, épocas, religiones, obras de arte y filosofías se vuelven artículos de consumo en el gran supermercado de la postmodernidad.

Respecto a la filosofía, la postmodernidad la libera aparentemente del armazón 'moderno' y de su definición reduccionista. Las diferentes formas de concebir el mundo —el mito, la cosmovisión, las narraciones, los *Weltanschauungen*, los pensamientos, las ciencias— 'valen igual' respecto a su valor veritativo. El rigor científico y gnoseológico que define la 'verdad' por su demostrabilidad empírica o conceptual, tiene que ceder ante la pluralidad de 'verdades' y formas gnoseológicas para alcanzarlas.[39] El mito no es menos verdadero y racional que el *logos*; sólo su forma 'estética' de presentación es diferente. Por lo tanto, la filosofía 'en sentido estricto'; producida por la

[39] La postmodernidad no ha planteado por primera vez la inviabilidad de este principio positivista; se puede mencionar como concepciones proto-postmodernas el principio de falsabilidad (Popper), de indeterminación (Heisenberg), de relatividad (Einstein) y de los juegos lingüísticos (Wittgenstein). Pero lo novedoso consiste en que la filosofía postmoderna ya no privilegia la ciencia (y su 'verdad') con respecto a las formas 'esotéricas', religiosas y estéticas de describir el mundo.

tradición occidental en la época moderna, es una de las muchas formas de concebir el mundo, pero de ninguna manera la única, ni la más adecuada o verdadera. Bajo ninguna condición, el 'metarrelato' racionalista occidental puede ser el criterio último de racionalidad y verdad, ni el juez ético y axiológico de los demás 'discursos' vigentes en distintas épocas y culturas.

La filosofía intercultural coincide con la postmodernidad en la crítica de la supuesta universalidad de un cierto tipo de racionalidad, tal como se da en la época moderna de la filosofía occidental. Pero rechaza a la vez la consecuencia relativista y esteticista de la postura postmoderna, como también la concepción 'bancaria' o 'museal' de las culturas que maneja implícitamente la filosofía postmoderna.[40] Además critica el trasfondo monocultural de las concepciones principales de esta corriente que no llega a superar el paradigma occidental de concebir el mundo. Esto se refleja, por ejemplo, en el valor indiscutible que se da al individuo y la individualidad, en la predominancia de la 'visión' (teórica y estética), en la alianza *de facto* con el neoliberalismo y conservadurismo, en el énfasis en la 'discursividad' (lingüisticidad), en la libertad entendida como 'indiferencia' y en la insistencia en el principio de la exclusión mutua *(vive la différence)*. La filosofía postmoderna supera una cierta manifestación de la racionalidad dominante en el pensamiento occidental, pero no llega a superar esta misma racionalidad, ni este mismo pensamiento.

El concepto de 'filosofía' que sostiene la postmodernidad es más pobre y más rico a la vez que la concepción moderna. Más pobre, porque la filosofía se ve todavía más limitada (de lo que ya es en efecto en la Modernidad) al campo casi inexistente de la comparación de los distintos 'discursos' (o 'relatos'), lo que resulta imposible sin algún tipo de criterio 'meta-discursivo'. Reducida a pura estética, la filosofía se vuelve 'fenomenología descriptiva', es decir: narración no-partidaria de los diversos 'discursos', tanto diacrónica (a través de la historia), como sincrónicamente (a través de distintas culturas). De este modo, la filosofía se convierte nuevamente en algo de segunda o hasta tercera mano: descripción de interpretaciones de experiencias.

---

40 La concepción 'bancaria' considera una cultura como un 'depósito' estático y monetarizado de contenidos ('valores') y expresiones. La concepción 'museal' presenta las culturas como 'museos' gigantescos, o sea: como objetos de la contemplación estética.

Ha perdido por completo un campo 'objetivo' propio, y se halla lo más alejado posible de la 'sabiduría' y del 'amor' de sus primeros tiempos.

Más rico, porque la filosofía, en la concepción postmoderna, incluye sin pudor ni escrúpulos otras formas de conceptualización del mundo, de sistematización intelectual, de representación simbólica. El lenguaje filosófico ya no es sólo el tratado abstracto, individual, discursivo y grafo-mórfico, sino un mosaico sincrético de narración, mitología, exposición, dibujo, sonido, poema y ciencia ficción. Con otras palabras: es un evento multimedial, interdisciplinario y grupal. Esto parece posibilitar una abertura a expresiones filosóficas de culturas pre- y no-occidentales, una inclusión de todo lo que la concepción 'clásica' occidental excluyó como mera 'cosmovisión', 'pensamiento' o '*Weltanschauung*'.

Sin embargo, el principio de la indiferencia gnoseológica y ética, junto a la inconmensurabilidad total de las culturas (por falta de un 'metarrelato'), deja el quehacer filosófico presa de una arbitrariedad completa *(anything goes)* y hace imposible cualquier 'discurso' intercultural.

Para la postmodernidad, la 'filosofía andina' (tal como cada filosofía indígena) es simplemente una pieza muy interesante en el tapiz estético de las concepciones del mundo, incomparable con otras, inconmensurable e incomunicable para un discurso que va mas allá de lo meramente estético. Esta inefabilidad *(individuum est ineffabile)* de la expresión particular de una cierta cultura la condena a la condición de puro objeto de la observación y descripción estéticas, tal como lo es ya para el turista o viajero transcultural postmoderno: Su llamado 'encuentro intercultural' se limita a la obsesión necrófila de grabar todas las extravagancias y expresiones 'irracionales' del mundo andino, sus costumbres, bailes, ritos, creencias, para poder apreciar y reproducirlos después (en el *penthouse* postmoderno) junto a la música tibetana, los *slides* de Kenia y un CD-ROM sobre los aborígenes de Australia.

No hay ningún compromiso, ningún 'amor' del que hablaron los primeros filósofos, ninguna pasión *(eros)* por la verdad y justicia, ningún afán de debatir y luchar por algo que no se aprecia estéticamente. No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, del menosprecio racial, político y sexual, de la explotación neocolonial, de la pobreza de sus protagonistas y de la injusticia existente entre observador/a y observado/a. No hay realmente contacto, y menos

todavía encuentro o intercambio, porque ahí estaría en juego al menos un valor irrenunciable que es lo *humanum*, reflejado en los rostros de las y los que 'tienen' y 'producen' cultura.[41]

2.4. 'Filosofía' en la concepción intercultural

La filosofía intercultural, surgida a inicios de la década de los noventa del siglo XX[42], no se comprende como una corriente entre muchas otras, sino ante todo como una cierta manera alternativa de hacer filosofía. Su tema principal es la interculturalidad, esta relación *sui generis* entre culturas diferentes. Por lo tanto, no pretende sustituir a las filosofías contextuales e inculturadas por una filosofía supra-cultural, sino articularlas de una manera no-reduccionista, ni hegemónica.

La filosofía intercultural ha surgido sobre todo en base a dos experiencias fundamentales: 1. La conciencia creciente de la condicionalidad y relatividad cultural (culturo-centrismo) de la tradición dominante de la filosofía occidental. 2. Las tendencias actuales —en sí contradictorias— del proceso acelerado de una globalización y homogenización culturales, a través de una *supercultura* económica y postmoderna, por un lado, y el incremento de conflictos y guerras por razones étnicas y culturales, por otro lado.

---

41 El turismo tradicional (moderno) por lo menos implicaba la posibilidad de un encuentro intercultural mediante la conversación, los olores y colores, los percances y las sorpresas; el turista 'virtual' (el cibernauta) de la época postmoderna ya no se ensucia los zapatos, no tiene que preguntar por el camino y no se percata de los mendigos en las esquinas de las calles.

42 Todavía sería prematuro escribir una 'historia de la filosofía intercultural'. Sin embargo, se vislumbran algunos hitos y tendencias de desarrollo. A fines de los años ochenta e inicio de noventa del siglo XX, aparecen las primeras publicaciones que explícitamente plantean la constitución de una 'filosofía intercultural': Mall, Ram y Hülsmann, Heinz (1989). *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*. Bonn; Mall, Ram (1992). *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Bremen; Wimmer, Franz (1990). *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*. Viena 1990; Kimmerle, Heinz (1991). *Philosophie in Afrika: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Francfort/M. En 1993, se fundó la 'Sociedad de Filosofía Intercultural'; en 1995 se realizó el primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural en México, en 1997 el segundo en São Leopoldo (Brasil), en 1999 el tercero en Bangalore (India), 2001 el cuarto en Aachen (Alemania), 2003 el quinto en Sevilla (España) y 2005 el sexto en Senftenberg (Alemania). A partir de 1998, se publica "Polylog", una revista semestral del filosofar intercultural. Como texto fundamental metodológico y epistemológico acerca de la filosofía intercultural, mencionamos: Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Filosofía Intercultural*. México.

La monoculturalidad (llamada "eurocentrismo" u "occidento-centrismo") de la tradición filosófica europeo-norteamericana ha cobrado más evidencia en la medida en que expresiones filosóficas de culturas no-occidentales se hacían escuchar. La filosofía intercultural critica sobre todo la pretensión absolutista y universalista de la filosofía occidental como un caso típico de ideologización: una determinada concepción del mundo, surgida en una cultura particular, es concebida y definida como la concepción universalmente válida y verdadera.[43] El afán super- y supra-cultural[44] de la filosofía occidental en lo teórico, se convierte en imperialismo y hegemonía económicos y políticos en lo práctico. En la modernidad, se da la ecuación (que resulta una 'equivocación') de que el proceso de desarrollo y progreso coincide con el proceso de occidentalización o (hoy en día) norteamericanización. En la filosofía de América Latina, este 'cortocircuito' intelectual se nota muy claramente: Hasta la segunda mitad del siglo XX, un filósofo latinoamericano (filósofas aún no existían oficialmente) era considerado verdaderamente 'filósofo' en la medida en que era capaz de 'occidentalizarse', es decir: de imitar, asumir y reproducir las corrientes y posturas vigentes en Occidente.[45]

---

43 Esto solamente es posible a costa de la contextualidad y concreción del quehacer filosófico. En el proceso de la universalización de la tradición occidental dominante, se suprime la "partida de nacimiento" y se pierde paulatinamente el carácter de un pensamiento comprometido con el contexto político, social y existencial europeo o norteamericano.

44 Lo 'supra-cultural' es una categoría que supuestamente está por encima de cada determinación cultural, y que, por tanto, es considerada absoluta, trascendente y eterna. Lo "super-cultural" se refiere a la hipostazación de una cierta cultura como la verdadera y superior que es capaz de juzgar y gobernar a las demás culturas. En la historia de la filosofía occidental, se dan los dos procesos de supra- y superculturación: Platón es un ejemplo del primero, Hegel un ejemplo del segundo, aunque los dos procesos son presentes en ambas filosofías.

45 En 1925, José Carlos Mariátegui escribió: "Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo" [publicado en: *Mundial* (Lima), 1 de mayo de 1925; reimpreso en: Mariátegui, José Carlos (1978). *Obras Completas*. Vol. 12. Lima; citado de: *Idem* (1981). "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En: Marquínez Argote, Germán (ed.). *¿Qué es eso de...Filosofía Latinoamericana?* Bogotá. 60-65. 63].

Víctor Andrés Belaúnde acuñó para esta condición típica de la filosofía latinoamericana el termino "anatopismo" (véase nota 26 de este capítulo). Augusto Salazar Bondy habla de una profunda "inautenticidad" y "alienación", Leopoldo Zea de "servidumbre" y "dependencia", y Enrique Dussel la llama "ontología del centro".

La filosofía intercultural hace suya la preocupación de la postmodernidad de cuestionar radicalmente el metarrelato racionalista de la modernidad occidental, pero no en el sentido de ser temporalmente 'anticuado' (la filosofía intercultural no es un 'post-ismo'), sino como un paradigma de racionalidad e interpretación del mundo culturalmente determinado. Mientras que la postmodernidad presupone que la 'modernidad' (se sobrentiende que se trata de la modernidad occidental)[46] es una época de la filosofía que tiene que ser superada (y que se cree ya superada de hecho en muchas partes de la tierra) como un paradigma del pasado, la filosofía intercultural relaciona el concepto de 'modernidad' occidental con los principios de una cierta racionalidad culturalmente determinada, que en primer lugar no depende de una cierta época (la 'época moderna'), sino de un paradigma cultural.

Por lo tanto, su afán no consiste en la 'superación' vertical o diacrónica de la modernidad occidental ('post-modernidad'), sino en una 'relativización horizontal' ('*poly*-modernidad'). La crítica postmoderna tiene como *terminus a quo* una concepción monocultural (occidental) de lo 'moderno', pero la supone universalmente válida y definitiva. No es capaz de pensar en formas no-occidentales de 'modernidad', tal como la 'modernidad andina', la 'modernidad bantú' o la 'modernidad árabe'. Para la postmodernidad, la modernidad es principal y exclusivamente un paradigma histórico (con un conjunto de 'metarrelatos') de la tradición occidental que, sin embargo, impone su normatividad a las demás culturas, (des-)calificándolas de 'premodernas' o 'modernas' en la medida en que sean capaces de asimilar el paradigma occidental de 'modernidad'.

Por lo tanto, para la filosofía intercultural, también la postmodernidad (a pesar de sus méritos) es una expresión eminentemente occidental, y su crítica es una crítica *intra*-cultural. Los principios básicos de la filosofía postmoderna reflejan axiomas culturales de Occidente: libertad, individualidad, esteticismo, separación de sujeto-objeto, diferencia e indiferencia. Es cierto que 'deconstruye' otros principios arraigados en la cultura occidental, tal como el 'sujeto', el cientificismo, la racionalidad instrumental, la dicotomía, etc. Pero el punto de partida y la dirección de la crítica son 'endógenos': una

---

46 Es de por sí un hecho muy revelador que la filosofía occidental considera la expresión "modernidad occidental" una redundancia y la proposición 'la modernidad es occidental' analítica.

superación de la modernidad dentro de los parámetros de la misma tradición occidental. Es evidente que la postmodernidad (no solamente la filosófica) es un fenómeno predominantemente occidental, o hablando en términos socio-económicos: del llamado 'Primer Mundo' o 'Norte' capitalista. Mientras que muchos *yuppies* y vanguardistas europeos, japoneses y norteamericanos pueden darse el lujo de despedirse de la modernidad y de sus indiscutibles logros (por ejemplo los Derechos Humanos, la liberación del ser humano del trabajo infrahumano, del seguro social), para la gran mayoría de la población mundial, la realidad cotidiana no es un fenómeno estético de contemplación 'indiferente', sino el campo de batalla por la supervivencia.

La filosofía occidental es entonces, desde el punto de vista intercultural, una de las múltiples expresiones filosóficas existentes en la historia (diacrónicamente) y en el espacio (sincrónicamente), pero de ninguna manera la única ni la superior o canónica. Lo que es 'filosofía', no se puede definir monoculturalmente (desde y dentro de una sola cultura)[47], sino sólo por un diálogo (o 'polílogo') intercultural. Si se determina lo que es 'filosofía' o 'modernidad' dentro de los parámetros de una cierta cultura —en este caso la occidental—, las expresiones de otras culturas no satisfacen *a priori* esta definición y serán (des-)calificadas de 'pensamiento', 'mitología', 'etno-filosofía', 'pre-modernidad', 'primitividad', etc. La filosofía intercultural no niega el gran valor de la tradición filosófica occidental, el peso de las contribuciones trascendentales para la humanidad, ni la sutileza de su racionalidad; pero combate decisivamente su pretensión universalista y absolutista en el sentido de una supra- y super-culturalidad.

En cuanto a la segunda experiencia señalada (globalización cultural), se trata justamente de las consecuencias económicas, políticas y culturales de este afán universalista y hegemónico de la tradición occidental, expresado conceptualmente de manera más elocuente por Hegel: Si la 'verdad es la totalidad' y se manifiesta (como *aletheia* en sentido heideggeriano) a la vez en el espíritu greco-cristiano-germánico de Occidente, luego la occidentalidad es la totalidad. Este silogismo (muchas veces camuflado) de la modernidad europea (tanto idealista como materialista) llega hoy día a su realización práctica en el proceso de la 'globalización' económica neoliberal, que es al mismo tiempo el inicio de la mercantilización cultural total.

[47] Véase nota 18 de este capítulo.

Bajo la 'mano invisible' del mercado (Adam Smith) como nuevo concepto trascendental (en sentido medieval), todo fenómeno cultural, humano y filosófico tiene su 'valor de cambio' en el supermercado multi-cultural. La postmodernidad que se hace *de facto* cómplice del neoliberalismo filosófico y práctico (Francis Fukuyama, Michael Novak, Friedrich von Hayek), se ve convertida en su propio opuesto: la máxima tolerancia e indiferencia axiológica deviene suprema intolerancia y segregación bajo el dictado monetario. La totalidad del 'espíritu absoluto' hegeliano ahora tiene un nombre propio y un certificado de procedencia: *Made in the First World*.

La llamada 'cultura global' del supuesto *global village* (aldea global), promocionada por las grandes redes telecomunicativas e informáticas, las empresas trans-nacionales e inclusive por la misma filosofía postmoderna, en realidad es una cultura muy particular, pero con el afán de universalización. La occidentalización del mundo entero ahora ya no se realiza mediante la exportación de ideas filosóficas y la evangelización cristiana, sino por la mercadería industrial, mediática e informática que transporta a la vez ciertos valores, determinadas expresiones culturales y en general: un cierto *way of life* (modo de vivir). La diversidad de las culturas y la gran riqueza estética y conceptual de los modos de vivir *(anything goes)*, componentes del programa filosófico de la postmodernidad, se ven amenazadas por la tendencia a la uniformidad y nivelación global de tal envergadura como ni siquiera hubiera sido posible por medio del programa ilustrista. El valor estético (postmoderno) de la diversidad tiene que ceder ante el valor económico (neoliberal) de la uniformidad y cuantificabilidad; expresiones culturales no-comercializables, a pesar de su valor estético *(little is beautiful)*, no pueden competir en el mercado global y serán niveladas hasta ser negadas (en el sentido dialéctico de *aufgehoben*) en la 'cultura global' dominante y uniforme.

Este proceso acelerado de la 'globalización' neoliberal produce evidentemente resistencias llamadas 'anacrónicas', 'fundamentalistas' y 'tradicionalistas' entre la población bombardeada incesantemente por las bonanzas de la 'cultura global' (que es, en el fondo, una 'no-cultura'). El 'fin de la historia' (Fukuyama) se ha anunciado sin consultar a las y los que todavía ni han entrado a la historia. El proyecto postmoderno de la globalización neoliberal y estética, que es una nueva forma de Ilustración (la dictadura de la 'razón' monetaria), lleva al extremo la 'dialéctica de la Ilustración' y produce sus propias contradicciones. Éstas se manifiestan en fenómenos tales como conflictos y

guerras raciales y religiosos, reivindicaciones nacionalistas, fundamentalismos políticos y religiosos, autoritarismos políticos e ideológicos (neo-nazismo, xenofobia, proteccionismo) o escapismos (milenarismo, sectarismo, apocalipsis). No se trata de fenómenos totalmente ajenos a la tendencia opuesta de la globalización e internacionalización, sino de una consecuencia dialéctica intrínseca de la misma. Como Goya en uno de sus grabados expresó que 'la razón pare monstruos', también la 'razón monetaria' de la época neoliberal produce sus propias trampas e irracionalidades.[48]

La filosofía intercultural opina que estas dos macro-tendencias actuales se deben a ciertos modelos de concebir las culturas y sus respectivas interrelaciones, vigentes en la tradición filosófica dominante de Occidente. Se trata, ante todo, de la concepción de la 'supra- y super-culturalidad' del paradigma filosófico occidental, en especial de la forma predominante en la época moderna. El concepto de la 'supra-culturalidad' enfatiza la trascendencia cultural (o 'neutralidad cultural')[49] de ciertas concepciones, axiomas o principios filosóficos surgidos en Occidente. Con otras palabras: Es la absolutización de la manera occidental de pensar, de tal manera que refleja la *philosophia perennis*, entendida como contenido filosófico por encima *(supra)* de cualquier determinación cultural.

En este sentido, el término "filosofía occidental" resulta una redundancia, porque la filosofía evolucionada en Occidente es LA FILOSOFÍA por excelencia, o inclusive la única posible. La 'supraculturalidad' de la filosofía occidental (algo semejante ocurre con las demás ciencias) incurre en la falacia de la connaturalidad ontológica entre la naturaleza de su objeto (el todo en sentido absoluto) y la

---

48 En *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), Theodor W. Adorno y Max Horkheimer sostuvieron hace casi 60 años (en 1947) que el espíritu liberador de la Ilustración se convertiría a su vez en dominio opresor y se "trueca en mitología" (16). En y a través de la 'razón instrumental', que más y más se vuelve 'razón monetaria y cibernética', la libertad y espontaneidad racional 'se truecan' en fatalismo y 'racionalidad sin razón' [Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1947; 1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta].

49 Los términos de "trascendencia cultural", respectivamente' "neutralidad cultural" presuponen la existencia de 'invariantes culturales', pero en sentido hipostazado. La 'supraculturalidad' reintroduce —*nolens volens*— el esencialismo idealista de Platón y la inmunidad cultural de sus *eidé*. Este afán neo-esencialista de Occidente corresponde —en la teología— a la herejía del monofisitismo docético de Nestorio: categorías histórico-contingentes (Jesús de Nazaret) aparecen exclusivamente como ahistórico-necesarias (Hijo de Dios).

conceptualización de éste (la filosofía absoluta). El caso más destacado es la ecuación hegeliana: 'La filosofía de lo absoluto es la filosofía absoluta'.

La filosofía intercultural insiste en que toda expresión filosófica —aunque sea de lo divino y absoluto— tiene una connotación cultural particular y que es culturalmente contextualizada. Al abrir nuestra boca, ya nos hacemos conocer como seres culturalmente arraigados; el idioma no es culturalmente 'neutral' o 'inmune'. Y menos todavía lo es la experiencia vivencial y su conceptualización. La llamada *philosophia perennis* ni es perenne ni universal en un sentido supracultural; podemos decir que la misma distinción entre 'perenne' (duradero) y 'pasajero' (mudable) ya es una distinción con su propio *Sitz im Leben* cultural.

Esto no quiere decir que la filosofía intercultural defienda un relativismo y escepticismo cultural total de la filosofía. Sólo insiste en que la 'universalidad' y 'perennidad' no se dan como esencia supracultural *a priori*, sino como el resultado sintético de un esfuerzo intercultural mediante el diálogo. La supra-culturalidad no solamente es una abstracción dentro de una cierta cultura, sino el resultado de la ideologización de una determinada cultura.

Supra-culturalidad es en realidad monoculturalidad camuflada: la llamada "filosofía en sentido estricto" no es una filosofía supracultural (como *eidos* platónico), sino la filosofía occidental (moderna) como expresión monocultural (o culturo-céntrica), universalizada y absolutizada indebidamente como expresión supra-cultural. La relación entre filosofía y cultura no es la relación entre esencia *(ousia)* y accidentes, entre núcleo y entorno, entre inmutabilidad y mutabilidad. La filosofía no se 'encarna' en una cierta cultura como una entidad trascendente (absoluta) que quedara idéntica e inafectada por este proceso de 'inculturación' (docetismo filosófico); pero tampoco se pierde totalmente en una cierta cultura (adopcionismo filosófico).[50]

[50] Las referencias a las posiciones cristológicas (heréticas) del siglo IV sólo pretenden ilustrar *(ex comparatione)* los peligros que corren tanto el absolutismo como el relativismo filosófico. El 'docetismo' filosófico subraya el carácter netamente 'docético' (*doké:* 'apariencia') del contexto cultural en que las esencias absolutas y trascendentes se 'encarnan'. El 'adopcionismo' filosófico —en alusión a Arrio— por su parte niega por completo la existencia de invariantes humanos y afirma un relativismo filosófico total.

La primera posición (docética) corresponde al esencialismo occidental (desde Parménides hasta Heidegger), y la segunda (adopcionista) es el gran peligro de la postmodernidad. Filosofía y cultura ni son 'confundidas' ni 'separadas' (para hablar en términos cristológicos), sino dialécticamente entrelazadas; la filosofía es un fenómeno cultural, sin agotarse por eso en una determinada cultura. Por lo tanto, ningún *phylum* de la humanidad puede reclamar exclusivamente el quehacer filosófico, tampoco en 'sentido estricto'. Esto significa al mismo tiempo que la filosofía es capaz de trascender la limitación monocultural, pero no en un sentido supra-cultural (esencialismo *a priori*), sino como "inter-trans-culturación", es decir: como proceso histórico *(a posteriori)* de un 'polílogo' intercultural.[51]

La supra-culturalidad busca la universalidad y permanencia en un supuesto *a priori* esencialista, inmunizado contra cada sospecha relativista o historicista. En el fondo, se trata del evidencialismo absoluto[52] defendido por Parménides (equivalencia de ser y conocer) y repetido con modificaciones por Platón y Aristóteles: el 'ser' *(on)*, la 'idea' *(eidos)* y la 'sustancia' *(ousía)*, permanecen intangibles y absolutos (supra-culturales) con respecto a la relatividad temporal y cultural. La filosofía intercultural busca la universalidad e invariabilidad cultural en un proceso abierto e inacabado de 'polílogos' entre las culturas en el que el *logos* del intercambio recién se establece sintéticamente *in actu*. El punto de partida son las experiencias vivenciales históricas de los pueblos, y no una evidencia *a priori* supuestamente supra-cultural.

La concepción de la '*super*-culturalidad' sostiene que la filosofía fuera el producto de una cierta cultura que por su 'superioridad' haya sido capaz de producir tal fenómeno. En este sentido, la idea de la super-culturalidad de la filosofía insiste en la unicidad y exclusividad

---

[51] Hablar de un 'polílogo' significa que no se trata de una bidireccionalidad del encuentro en el que la tradición occidental fuera nuevamente el único punto de referencia, sino de una multidireccionalidad. Se trata de una diversidad *(poly)* de racionalidades o *logoi* que entran en contacto, sin la dominación por el *logos* greco-occidental.

[52] El 'evidencialismo absoluto' sostiene la equivalencia lógica entre ser y conocer, lo que en última instancia lleva a un determinismo absoluto. En especial, convierte cada *necessitas consequentiae* ($N(p \rightarrow q)$) en una *necessitas consequentis* ($p \rightarrow Nq$). Ontológicamente, el evidencialismo absoluto sostiene un esencialismo y la identidad de inmutabilidad y necesidad (o de mutabilidad y contingencia). Véase: Vos, Antoon (1981). *Kennis en Noodzakelijkheid*. Kampen.

del fenómeno filosófico dentro de la cultura greco-cristiana de Occidente; que sólo el espíritu griego haya sido capaz de dar a luz a esta criatura preciosa llamada "filosofía". La convicción de que la filosofía en el fondo es 'griega' (Heidegger)[53], refleja un complejo de superioridad de la racionalidad occidental con respecto a otras formas de racionalidad. 'América no ha pensado' (Russell), África sólo ha producido 'etno-filosofía' (Hountondji), y la rica tradición asiática es vista como misticismo y religión.

Aunque ni la cultura occidental, ni su filosofía son las únicas, sin embargo son consideradas las más 'avanzadas', 'superiores' y 'auténticas'. El desarrollismo (económico, cultural, social) se fundamenta en esta idea de la super-culturalidad: hay que acortar la distancia al 'ideal' occidental. Muchos/as filósofos/as académicos/as de la periferia (el llamado 'Tercer Mundo') todavía están convencidos/as de que el filosofar auténtico consiste en la 'imitación' *(mimesis)* óptima del espíritu occidental.[54]

La ideología super-cultural presupone que la 'super-cultura' (en este caso: la occidental) por su superioridad no solamente tiene que ser el árbitro entre las culturas *(tertium mediationis)*, sino además la meta y el ideal para todos los pueblos pre- o no-occidentales. Esto no solamente se da en la filosofía, sino sobre todo en las concepciones de la ciencia, tecnología, informática y economía. La globalización neoliberal es un proyecto super-cultural, y, en el fondo, también lo es la postmodernidad.

La super-culturalidad siempre es hegemónica y expansiva, porque se auto-concibe como jerárquicamente superior a las demás culturas; tiende a la 'totalidad' y al totalitarismo. El reconocimiento de la

---

53 Heidegger defiende esta posición ante todo después de la *Kehre* (vuelta), cuando se refiere más y más a la filosofía presocrática, como una excepción en la historia de la *Seinsvergessenheit* (olvido del ser), a Hölderlin y Nietzsche, y donde usa la etimología como una prueba de que la verdad filosófica se halla en sus orígenes *(veritas in origine)*. Véase: Heidegger, Martin (1936). ***Hölderlin und das Wesen der Dichtung*** *[Hölderlin y la esencia de la poesía]*; Idem (1943). ***Vom Wesen der Wahrheit*** *[De la esencia de la verdad]*; *Idem* (1946). ***Brief über den Humanismus*** *[Carta sobre el humanismo]*; Idem (1950). ***Der Ursprung des Kunstwerkes*** *[El origen de la obra de arte]*.

54 El mimetismo académico en muchas universidades latinoamericanas es bien conocido. Hasta los mismos forjadores de una propia 'filosofía latinoamericana' (sobre todo la llamada "Generación de la normalización") vieron como tarea principal 'acortar la distancia' respecto a los movimientos filosóficos de turno en Europa y Norteamérica.

'otra' y del 'otro' (y de la alteridad cultural) sólo es un reconocimiento entre desiguales: la relación hegeliana entre 'amo y esclavo'. La supremacía cultural occidental vive (dialécticamente) de su reconocimiento por las culturas 'inferiores'; la alienación cultural (y filosófica) del ser humano no-occidental es la otra cara de la medalla de la super-culturalidad occidental.[55]

La filosofía intercultural rechaza la concepción de la 'filosofía' como un *a priori* meta-cultural (supra-culturalidad); la misma noción y definición de 'filosofía' ya revela una filosofía particular. Una meta-filosofía (o proto-filosofía) sólo puede existir como idea regulativa de las múltiples definiciones perspectivistas de lo que es 'filosofía'. Para una o un metafísico/a, el positivismo no es 'filosofía', sino un cálculo lógico; y para la o el positivista, la metafísica no es 'filosofía', sino especulación seudo-religiosa. Para una o un filósofo/a occidental, el pensamiento índico[56] no es 'filosofía', sino misticismo y práctica meditativa; y para la o el filósofo/a índico/a, el pensamiento occidental no es 'filosofía', sino un ejercicio cerebral sin pasión y amor.

La filosofía intercultural también rechaza la proyección hipostática e idealización de una cierta noción monocultural de 'filosofía' como criterio super-cultural para todos los fenómenos y pretensiones 'filosóficos'. Tanto la noción genética griega de *philo-sophia*, como la definición occidental moderna que prima de Descartes a Husserl, pasando por Kant y Hegel[57], reflejan ciertas posiciones filosóficas culturalmente determinables. Su aplicación directa y no-mediada

---

[55] La 'Filosofía de la Liberación' insiste mucho en este proceso (psicoanalítico) de la interiorización de los valores dominantes del opresor por parte de la víctima. Es una 'colonización de las almas' (Fernando Mires) mucho más sutil y duradera que la que intentó la evangelización colonial. En su 'complejo de inferioridad' y el afán de pensar y actuar 'como europeo', la y el poblador/a tercermundista reafirman y consolidan el complejo de superioridad occidental, tal como el 'esclavo' reafirma por su identificación la propia naturaleza de su 'amo' (Hegel). Véase: Kojève, Alexandre (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* Buenos Aires: La Pléyade.

[56] Uso la expresión "filosofía índica" tal como lo sugiere Raimon Panikkar en *La experiencia filosófica de la India* (Madrid 1997). Mientras que "indio" se refiere al estado-nación de la India (además al poblador indígena de América), "hindú" a la religión hinduista, el término "índico" es un "denominador cultural y no racionalista. [...] En rigor lo índico es anterior y más amplio que lo sanscrítico" (22). Algo parecido también apreciamos en el ámbito andino: Lo "andino" es más amplio y anterior-posterior a lo "incaico".

[57] Cf. nota 11 de este capítulo. La definición programática de Descartes no ha variado notablemente en el transcurso de los trescientos años posteriores.

a fenómenos no-occidentales (no-helénico-cristianos) no es legítima, sino es la expresión (ideológica) de un sentimiento de superioridad plasmado en la presumida super-culturalidad de la 'filosofía' occidental.

Por otro lado, la filosofía intercultural también rechaza el solipsismo o atomismo cultural que sostiene la incomunicabilidad e inconmensurabilidad total de las culturas, y *a fortiori* de 'filosofías'. No concuerda con la postmodernidad en la consecuencia de un relativismo gnoseológico, epistémico y ético total, basado en el rechazo de los metarrelatos filosóficos modernistas. La crítica intercultural de estos 'metarrelatos' se da desde el ángulo de la monoculturalidad occidental, convertida (en la modernidad) en super-culturalidad, y no desde la óptica de la superación paradigmática e intercultural de tales *meta-récits*.

Aunque la filosofía intercultural niega la existencia (supra-cultural) de 'universales culturales', sigue defendiendo la existencia (transcultural) de 'invariantes humanos'.[58] La condición de la posibilidad de una filosofía intercultural es este *humanum*, no como esencia platónica o *a priori* analítico, sino como presupuesto ético y práctico en cada intercambio y encuentro intercultural. La 'ética discursiva' (Apel, Habermas) insiste en este presupuesto no-descriptivo ni estético para la comunicación (diálogo) entre los seres humanos, y en especial entre culturas. Pero más allá de la ética discursiva y en comunión con la ética de la liberación (Dussel), la filosofía intercultural insiste en la definición *in actu* del *logos* de este 'diá-logo intercultural', tomando en cuenta los desniveles fácticos entre culturas (dominación-opresión).[59]

---

58 Mientras que la *supra*-culturalidad presupone 'esencias inmutables por encima (*meta* o *supra*) de toda determinación cultural, la *trans*-culturalidad tiene un enfoque histórico e inmanente: A través *(trans)* de la interpenetración histórica y geográfica de las culturas, se 'cristalizan' sintéticamente *(a posteriori)* ciertas invariables que tienen que ver con el *humanum* como un 'ideal regulativo y heurístico' del diálogo intercultural. Sin este 'relicto axiomático', una convivencia pacífica entre las culturas es *de facto* imposible.

59 Cf. Apel, Karl Otto (1984). "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" [„El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad"]. En: Schnädelbach, Herbert (ed.). *Rationalität: Philosophische Beiträge*. Francfort/M.; Habermas, Jürgen (1981; 1987). *Theorie des Kommunikativen Handelns*. 2 Vols. Francfort/M: Suhrkamp; *Teoría de la acción comunicativa. [Vol. I.: Racionalidad de la acción y racionalidad social; Vol. II: Crítica de la razón funcionalista]*. Madrid: Taurus.

Se trata entonces de un camino medio entre la absorción total del concepto de 'filosofía' por la noción occidental (dominante) y la incomunicación total en un solipsismo cultural. En este camino, nos hallamos en medio de un 'círculo hermenéutico': lo que es 'filosofía', recién se definirá a través de un diálogo "dialógico" (y no dialéctico) entre las y los pretendientes de hacer 'filosofía'. No existe un árbitro o un *tertium determinationis* para 'sintetizar' las nociones particulares de 'filosofía' de distintas culturas y tradiciones en una sola. Cada una de las culturas define autónomamente lo que es 'filosofía', pero lo pone sobre el tapete en el diálogo intercultural "libre de dominación" (Habermas).

Se trata de un proceso abierto, en el que hay que buscar una conmensurabilidad de conceptos (en el sentido de 'equivalentes homeomórficos')[60], antes de presuponerlos como un *depositum cognitionis* canónicamente definido por una u otra autoridad. Culturas y 'filosofías' no son totalmente incomunicables, porque lo *commune* son estos 'invariantes humanos' *(humanum)* que permiten una cierta 'fusión de horizontes' *(Horizontverschmelzung)*[61] hermenéutica para entablar un diálogo (o 'polílogo') intercultural.

Como ya dije, la reflexión filosófica es un segundo momento, y no un acto fundacional e incondicional. Cada 'filosofía' presupone,

---

Acerca del debate sobre 'ética discursiva' y 'ética liberadora', véase: Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique (1990). *Ethik und Befreiung*. Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen: Concordia; Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique (1992). *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen: Concordia; Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (1993). *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Concordia.

Apel, Karl Otto et al. (1994). *Konvergenz oder Divergenz?* Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen: Concordia.

Como un compendio de este debate en el marco del Diálogo Norte-Sur, véase: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (2004). *Filosofía para la convivencia: Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla.

60 El concepto de 'equivalentes homeomórficos' es acuñado por Raimon Panikkar [cf. Panikkar, Raimon (1996). "Filosofía y Cultura: Una relación problemática". En: FornetBetancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41; especialmente 17-19]. "Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión." (18)

61 Gadamer, Hans Georg (1960; 1991). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga; *Verdad y Método: Principios de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

como 'mito subyacente' no-cuestionado, una cierta experiencia vivencial de la realidad que no se puede conceptualizar de otra forma sino que por medio de un esfuerzo filosófico. Aunque podemos decir que esta 'realidad' (en el sentido de una idea regulativa) es la misma para todas las culturas, no está al alcance directo de una hermenéutica intercultural. La 'misma' realidad (por ejemplo los movimientos astronómicos) es experimentada de manera muy distinta de acuerdo al horizonte cultural (un astrofísico occidental o un campesino aimara), y por tanto ya no se trata de la 'misma' realidad.

El punto de partida del quehacer filosófico es esta 'experiencia' vivida y expresada, y no una supuesta 'realidad' supra- o infra-cultural (un *noumenon* kantiano como relicto platónico moderno). La experiencia vivencial es el *mythos* (la 'narración' fundacional) inconsciente, desapercibido y subyacente a cualquier forma de racionalización y conceptualización. Y el *logos* occidental encarna justamente uno de estos 'mitos' subyacentes y 'trascendentales' de su propia cultura, sin que ella fuera capaz de fundamentar 'lógicamente' este mismo *logos* (el famoso dilema de Münchhausen)[62].

La filosofía intercultural afirma —de hecho y derecho— una cierta trans-culturalidad de la 'filosofía'. Culturas no son 'mónadas sin ventanas' (Leibniz), ni esencias ideales, sino personas y sus expresiones que están en constante interrelación con otras. El 'purismo' cultural o inclusive étnico no es sólo una abstracción académica, sino además (lo que es más grave) una violación del flujo orgánico e histórico, una petrificación y sentencia de muerte cultural. Una cultura 'pura' sólo existe en el museo, es decir: como muerta, y por tanto ya no existe. Cada cultura actualmente existente (salvo unos pequeños residuos cerrados) es la expresión contingente de un proceso de transculturación que puede tener la forma de una simple aculturación (mimetismo cultural), de una inculturación o de una inter-culturación.

---

62 El dilema de Münchhausen consiste en la imposibilidad de que uno se puede sacar de sus propios cabellos del pantano. Aplicado a la filosofía: El *logos* no se puede fundamentar a sí mismo, sino sólo recurriendo a una 'narración', es decir: al *mythos* (tal como lo hizo Platón). Debatiendo los principios y alcances de la filosofía intercultural, Diana de Vallescar admite en la filosofía una triple dimensión, "la de lo pensado *(logos)*, lo impensado *(mitos)* y lo impensable *(pneuma)*" [Vallescar, Diana de (2000). ***Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: Hacia una racionalidad intercultural.*** Madrid: Perpetuo Socorro. 209].

Evidentemente, la filosofía intercultural tiene ciertos reparos a las concepciones de la 'aculturación' e 'inculturación'.[63] La 'aculturación' presupone el modelo de la super-culturalidad de una determinada cultura dominante a la que la otra se 'acerca' mediante un proceso de adaptación e imitación. Las grandes elites de América Latina (inclusive las filósofas y los filósofos) se han 'aculturado' de una manera tan perfecta al modelo occidental que ya se podría hablar de un proceso de 'exculturación' de lo propio. La concepción de la 'inculturación' presupone (de manera más o menos consciente) el modelo de la supra-culturalidad de ciertos 'contenidos' (núcleo permanente) que se visten de una nueva forma cultural (entorno mudable).

Por lo tanto, tenemos que entender la 'trans-culturación' como un proceso de 'inter-trans-culturación'[64] en donde no existen influencias unidireccionales, ni 'contenidos' supra-culturales que se pueden (según el modelo platónico-aristotélico) inculturar o des-inculturar (respectivamente ex-culturar), inafectados por tales 'mezclas accidentales'. La misma tradición filosófica occidental es la expresión de un proceso muy complicado y fructífero de inter-trans-culturación; lo 'occidental' ni es del todo consistente, ni culturalmente monolítico y homogéneo, sino una síntesis sincrética de elementos culturales muy distintos.[65]

La racionalidad moderna post-cartesiana nos hace olvidar fácilmente las pugnas, los conflictos y las inconsistencias estructurales (culturales), resultado de la influencia mutua entre los paradigmas helénico y semítico, y conceptualizado mediante un esfuerzo filosófico

---

63 Véase: Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Filosofía Intercultural*. México. 14-16. "En efecto... bien puede aparecer el *concepto de inculturación* como un relicto del pasado hegemonial vinculado a la canonización de buena parte de la tradición filosófica de Occidente. [...] Pero también es posible... que en el diálogo intercultural vaya cristalizando más bien el consenso de que ha llegado la hora de renunciar por completo al *concepto de inculturación;...*" (15). [El cursivo es original]. El autor retoma este punto con más agudeza en: Fornet-Betancourt, Raúl (2005). "De la inculturación a la interculturalidad". En: Tamayo, José J. y Fornet-Betancourt, Raúl (eds.). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. Estella: EVD. 29-43.

64 "...porque más adecuado al modo de pensar interdiscursivo que se va fraguando en el diálogo intercultural, sería a lo mejor el concepto alternativo de intertransculturación." (Fornet-Betancourt 1994. 16).

65 Véase: Estermann, Josef (1996b). "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: *Concordia Reihe Monographien*. Vol. 19. Aachen. 119-149; en especial el capítulo "La tradición europea: Una construcción desde la multiculturalidad" (121-125).

de más de un milenio.[66] Pero también, por ejemplo, la 'cultura andina' no es de lejos un purismo étnico o cultural (si no fuera una abstracción 'andinista' o 'indigenista'), sino la expresión actual de un largo proceso de inter-trans-culturación, que empezó mucho más antes de la traumática aculturación forzada por la Conquista. Lo 'andino' hoy ni es lo 'incaico', ni lo 'occidental', sino el resultado de la influencia mutua de los dos, y de muchos más elementos. Cada cultura (y religión) es 'sincrética' porque es una manifestación de la organicidad de la vida.

2.5. El caso de la 'filosofía andina'

Según la concepción occidental (dominante) de 'filosofía' —tanto la genética que la define por sus orígenes griegos, como la 'moderna' que rige en la época post-renacentista— no cabe duda de que no hay ninguna razón para hablar de una 'filosofía andina' (pero tampoco de filosofías 'índica', 'africana', 'maya', 'bantú', etc.). Todo quehacer filosófico auténtico ('en sentido estricto') tiene, en el fondo, partida de nacimiento griega (o más preciso: 'jónica')[67] y tiene que cumplir con el canon de la racionalidad representativa, discursiva, exclusivista, bi-valorativa, analítico-sintética o dialéctica del modo de pensar occidental. La extrapolación universal de este ideal (helénico-cristiano) a todas las posibles culturas del globo terráqueo excluye *ex definitione* como 'pre- o no-filosófica' cualquier forma de racionalidad y conceptualización 'heterodoxa' del mundo, es decir: inconsistente con los criterios auto-determinados por la filosofía occidental.

La concepción occidental super-cultural de 'filosofía' sólo puede reconocer como 'filosofía' las expresiones del pensamiento humano que 'imitan' de una u otra manera la manera occidental (mimetismo) o que, por lo menos, sean compatibles con los principios fundamentales de la filosofía occidental. En los dos casos, el precio de ingreso al panteón de la 'filosofía' es la aculturación completa,

---

66 Acerca de heterogeneidad intra-cultural europea, véase: Estermann, Josef (1996b), "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: *Concordia Reihe Monographien* Bd. 19. Aachen. 119-149. En especial el capítulo "La tradición europea: Una construcción desde la multiculturalidad" (121-125).

67 Sea mencionada de paso la paradoja de que los orígenes de la filosofía europea están en Asia, la costa jónica de Asia Menor.

el 'anatopismo'[68] y la inautenticidad cultural del ser humano no-occidental, o para decirlo en términos teológicos: la 'circuncisión greco-occidental'.

La 'filosofía andina' no cumple con varios de los criterios auto-determinados por la filosofía occidental: Evidentemente no ha surgido en Jonia ni en otro lugar del Mediterráneo. Tampoco es un pensamiento con una racionalidad metódica y sistemática determinada, ni una ciencia en sentido estricto. No conoce la separación ilustrista entre filosofía y religión, saber y salvación, teoría y praxis, y no responde a la exigencia de una lógica exclusivista. Evidentemente no se trata de un tipo de filosofía occidental, ni occidento-mórfica, y tampoco occidentalizable; hay incompatibilidades y diferencias de principio entre ella y la tradición dominante de Occidente.

Sin embargo, esto no significa que no se trataría de una 'filosofía' auténtica, a menos que se le aplique la definición monocultural (tautológica) de Occidente: 'Filosofía' es 'filosofía occidental'. Esta ecuación (que es una equivocación ideológica) es el reflejo moderno e ilustrado de la ecuación colonialista: 'cultura' es 'cultura europea'; de la ecuación católica: 'teología' es 'teología romana'; o de la ecuación aristotélica: 'ser humano' es 'varón adulto'. Desde el punto de vista intercultural, hay que criticar de fondo el monoculturalismo y etnocentrismo de la definición occidental dominante de 'filosofía', y denunciar como ideologización cada intento (super-cultural) de proyectar esta definición a la humanidad entera.

El enfoque postmoderno parece —a primera vista— ser un camino viable para reivindicar expresiones culturales de diferente índole, en base a su propio valor y su racionalidad irreducible. La 'filosofía andina' es ciertamente para la persona postmoderna una pieza muy interesante en el mosaico multicultural del mundo reducido básicamente a categorías estéticas. Aparentemente, la postmodernidad rompe con las pretensiones superculturales de la modernidad occidental, planteando una suerte de anarquía epistemológica y ética *(anything goes)*.

Sin embargo, he mencionado por lo menos dos razones importantes por las que no puedo adoptar un enfoque postmoderno en el

---

[68] Véase: Estermann, Josef (2003). "Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización.* Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

propósito de aproximarnos al fenómeno de la 'filosofía andina'. La primera tiene que ver con la tendencia super-cultural subterránea e inconsciente de la postmodernidad de perpetuar el paradigma occidental (aunque como 'crítica de la crítica') y universalizarlo, aunque indirectamente, mediante el proceso económico e informático de la globalización. La postmodernidad lleva al extremo el proceso de 'anemia' de la misma filosofía occidental, hasta quedarse con el mero esqueleto de servir como simple árbitro (inútil) del juego estético multicultural.[69]

La segunda razón consiste en la supuesta inconmensurabilidad e incomunicabilidad (en el sentido del *commune*) de culturas, filosofías y modos de vivir humanos. El relativismo cultural y la indiferencia (o anarquía) epistemológica y ética, consecuencias de la renuncia a los 'metarrelatos', no permiten aproximarse a un fenómeno como la 'filosofía andina', salvo bajo la óptica de una contemplación estética y hedonística como algo 'exótico', pero totalmente incomprensible. El agnosticismo teológico (y en parte la 'teología negativa') sostiene una posición parecida con respecto a la (in-)conmensurabilidad de lo divino y mundano, lo infinito y finito. Para la postmodernidad, las culturas son 'mundos' separados unos de otros, debido a la relación de equivocidad, pero exhibidos a las miradas inconexas del ser humano postmoderno, flotando en el vacío supra-cultural.[70]

Las y los 'cibernautas' postmodernos/as se creen 'liberados/as' de toda culturalidad particular, apenas que naveguen en los espacios de la multiculturalidad informática. Esta supuesta 'indiferencia' (o neutralidad cultural) no sólo es una imposibilidad filosófica (Münchhausen lo sabía), sino es la base para una diferencia mucho mayor de la que estableció su adversario, la 'modernidad': entre las y los que piensan

---

69 Como 'teoría filosófica', la postmodernidad es en cierto sentido el 'metarrelato' que denuncia a todos los metarrelatos como anacrónicos e ideológicos. Como una de las muchas 'narraciones' *(récits)*, la postmodernidad no puede ser crítica, ni meta-crítica, sino simplemente participante en el juego que por sí mismo es anárquico. O bien quedará víctima de su propia auto-deconstrucción, o bien terminará en el desinterés y la insignificancia más absolutos. El programa real de la postmodernidad —no sólo en su vertiente filosófica— apunta a una suerte de "ultramodernidad" más que a la superación de la modernidad.

70 Se podría hablar de un 'agnosticismo intercultural' postmoderno, si la *episteme* no fuera trasplantada prácticamente a la estética. Las culturas en esta acepción serían "mónadas sin ventanas", pero sin la "armonía preestablecida" de la racionalidad moderna.

(cogito) y las y los que son pensados *(cogitata)*[71], entre las y los que dan créditos y las y los que son endeudados/as; entre las y los que tienen la información, y las y los que son desinformados/as; entre los habitantes de la 'aldea global', y las y los excluidos/as de sus bondades.

Al acercarnos a la 'filosofía andina', no podemos dejar de lado el aspecto axiológico de las culturas; no se trata de entidades 'libres de valor' *(wertfrei)*[72] que se puede intercambiar como la ambientación de mi casa. Se trata ante todo de personas que representan, por su condición de ser sujetos concretos y su situación socio-económica, un valor más allá de lo netamente estético. Frente a la indiferencia ética del ser humano postmoderno del llamado 'Primer Mundo', la pobladora y el poblador de la periferia tienen que insistir en la 'diferencia ética' que también se expresa en términos culturales (y *eo ipso* filosóficos). En el proyecto postmoderno, en alianza globalizadora con el neoliberalismo, el *runa* y *jaqi* del ámbito andino tienen ante todo el rol de ser un 'objeto' de experimentación y contemplación. Pero no pueden darse el lujo de renunciar a los valores supuestamente 'obsoletos' de la 'modernidad', tal como la justicia, la libertad y el derecho a la vida.

Por esto, opto por la concepción intercultural de la 'filosofía' y por un enfoque intercultural en el acercamiento al fenómeno de la 'filosofía andina'. Recién en el diálogo con esta realidad, culturalmente distinta, podemos establecer una noción de 'filosofía' que afecta y modifica muchas determinaciones preconcebidas por un *a priori* filosófico occidental. Los límites entre 'filosofía', 'pensamiento', 'mito', '*Weltanschauung*' y 'cosmovisión', entre racionalidad y sensitividad, concepto e imagen, religión y ciencia tendrán que ser redefinidos. El enfoque intercultural subraya la importancia del diálogo (o polílogo) entre culturas, en este caso: entre la cultura andina y la occidental, o filosóficamente hablando: entre los paradigmas filosóficos andino y occidental. Soy consciente de que mi perspectiva en este diálogo será

---

71 La conciencia intencional puede ser descrita según Husserl como: *Cogito cogitata mea*. La *noësis* del *ego* europeo, que según Dussel se ha convertido de *cogito ergo sum* en *conquiro ergo sum* [Dussel, Enrique (1977; 1980). *Filosofía de la liberación*. México; Bogotá. 13], objetiva el *noëma* en algo manipulable y dependiente. Aplicado al tema de la interculturalidad: La super-culturalidad occidental 'piensa' *(cogitare)* a las demás culturas *(cogitata)* como complementos intencionales.

72 En el sentido de Max Weber quien pensó poder distinguir entre la 'ciencia empírica' que es 'libre de valores' *(wertfrei)* por un lado, y su 'valorización' social por otro lado.

(nolens volens) el punto de vista occidental que ya se expresa en el idioma que uso. No me encuentro en el *inter* del diálogo, sino que me dejo 'cuestionar' en mi propia culturalidad por la del 'otro', en este caso: del *runa/jaqi* andino.



CAPÍTULO 3

Presupuestos hermenéuticos y metodológicos

Cuando uno inicia la tarea de exponer lo que es 'filosofía andina', se ve confrontado a un sinnúmero de problemas aparentemente irresolubles. No sólo hay que luchar contra la convicción poderosa y muy sofisticada de la filosofía académica, en todo el mundo, de que la *philosophia* fuera el producto exclusivo y nítidamente circunscrito del espíritu greco-occidental, sino que es necesario vencer una serie de obstáculos inherentes al carácter *sui generis* del pensamiento filosófico andino y de su manifestación.

En el capítulo anterior, traté *in extenso* de la primera dificultad 'exógena', es decir: de la cuestión muy controversial de si se puede hablar realmente de una 'filosofía' andina, o más bien de un 'pensamiento', una 'mitología', una 'cosmovisión' o una 'etnofilosofía' andinos. Claro que cada uno de estos conceptos tiene, además de su *Sitz im Leben* particular, una cierta valorización 'ideológica' y un determinado interés clasificatorio que corresponden, por lo general, a puntos de vista no-filosóficos.

En el presente capítulo, expondré y debatiré algunas dificultades 'endógenas' que tienen que ver con la conceptualización misma de los supuestos contenidos de la filosofía andina. Nos preguntaremos acerca de la naturaleza y accesibilidad de las fuentes; del carácter epistemológico de los conocimientos adquiridos; del sujeto del filosofar andino; de los criterios hermenéuticos en la explicitación de la 'sabiduría implícita'; del carácter de la racionalidad que esté inmersa en la metodología a seguir; del problema de la (in-)conmensurabilidad de conceptos filosóficos ('equivalentes homeomórficos').

3.1. Lo andino: una categoría multifacética

Aunque no es mi propósito proceder en forma escolástica, determinando primero el objeto material y formal de nuestra investigación, sin embargo, no puedo evitar decir algo sobre la especificación de la filosofía con la etiqueta 'andina'. En las expresiones conocidas de "filosofía alemana", "filosofía griega" o "filosofía china", los adjetivos se refieren, sin duda alguna, al marco geográfico, político y tal vez étnico de un cierto pensamiento. Sin embargo, la referencia no queda muy precisa; esas expresiones podrían indicar de igual manera un cierto 'paradigma filosófico', una manera determinada de concebir la realidad que tiene su centro de gravitación en un espacio (y tiempo) determinado, pero que puede irradiar más allá de éste. También una o un china/o podría hacer 'filosofía alemana', no sólo en el sentido del estudio histórico de este tipo de pensamiento, sino de seguir (inconsciente o conscientemente) su 'modelo' conceptual.

Hablando de "filosofía medieval" o "filosofía moderna", el punto de referencia tampoco es muy claro. Por el mismo significado literal, uno está dispuesto a relacionar los términos a una categoría temporal, tal como una época, una etapa o un período histórico del desarrollo filosófico. Pero también en este caso, podríamos referirnos —más allá de la delimitación temporal— a una cierta manera englobante (un 'paradigma' en el sentido de Thomas Kuhn) de pensar y concebir el mundo, lo que la postmodernidad suele llamar "metarrelatos" o la filosofía de la historia moderna un supuesto "paso dialéctico" en el desarrollo del espíritu humano.[1] Las desincronizidades (que se confunden a veces con 'anacronismos') de individuos y grupos permiten (con razón o no) asignar una característica que pertenece evidentemente a una cierta época, fuera de su contexto histórico: Una persona 'moderna' puede tener una mentalidad 'medieval', e inclusive de un pueblo contemporáneo se dice que 'vive en la Edad Media'.

---

1 Cabe preguntarse si los 'paradigmas' (Kuhn) y 'metarrelatos' (Lyotard) coinciden realmente en su significado y referencia. Un 'paradigma' según Kuhn es una metateoría científica dentro de un contexto no-cuestionado que puede ser reemplazada por otra a través de un 'cambio paradigmático' [Kuhn, Thomas (1991). *La Estructura de las revoluciones científicas*. México]. Un 'metarrelato' puede coexistir con otro, como por ejemplo el historicismo con el idealismo [Lyotard, François (1992). *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini].

Y si, por fin, usamos expresiones como "filosofía cristiana", "filosofía islámica" o "filosofía materialista", la determinación exacta del atributo resulta aún más difícil. La expresión "filosofía cristiana" puede significar muchas cosas: Una cierta corriente filosófica; una determinada actitud filosófica; una concepción del mundo *(Weltanschauung)*; un cierto período (la Escolástica); una serie de *philosophemata* peculiares; etc. Aunque estas expresiones, en principio, no contienen ni referencia temporal, ni espacial, pueden ser relacionadas fácilmente con coordenadas espacio-temporales. De esta manera, uno puede clasificar la 'filosofía cristiana' como parte de la tradición occidental, la 'filosofía islámica' parcialmente como una época determinada de la misma, la 'filosofía idealista' como una secuencia de ciertas olas del pensamiento occidental (Platón, neoplatonismo, renacimiento, idealismo alemán).

Con estos ejemplos quiero mostrar cómo una cierta calificación de la filosofía (expresada por un atributo) normalmente no resalta un único aspecto del pensamiento respectivo, sino cómo éste puede ser interpretado de diferentes puntos de visto.[2] De igual manera, el atributo "andina" en la expresión "filosofía andina" se presta a interpretaciones muy distintas aunque relacionadas entre sí. El concepto de lo 'andino' es un concepto multifacético y polisémico (con diferentes significados).[3]

En primer lugar, el término "andino" se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico. La raíz quechua *anti* (o *antikuna* en plural) se usó en la época incaica para referirse a las y los pobladores/as de uno de los cuatro reinos o regiones *(suyu)* del imperio del *Tawantinsuyu*, dividido por el Inka Túpac Yupanqui: el *Antisuyu*[4]. Esta región era la parte 'oriental' del imperio, es decir: las regiones al este del *Chinchaysuyu*, parte costeña nor-occidental que contenía los litorales del Perú y Ecuador. Aunque el *Antisuyu* cubría la parte oriental de la Cordillera de los Andes, desde Quito hasta los

---

2 Hay que diferenciar entre las "filosofías genitivas" ("filosofía de la naturaleza", etc.) y las "filosofías adjetivas" ("filosofía andina", etc.). Mientras que las primeras se refieren normalmente a un campo determinado de la 'realidad', las segundas subrayan la contextualizad histórica, cultural y socio-económica de un cierto pensamiento. Por cierto que se combina los dos enfoques (por ejemplo "filosofía andina de la naturaleza").

3 Cf. ISEAT 2004; Estermann 2006a.

4 Según el cronista español Cieza de León, se les llamó "Andesuyos" a las y los pobladores/as de la parte nor-oriental (Paucartambo) del Cusco [Cieza de León, Pedro de (1533; 1985). *La crónica del Perú*. Ed. por Manuel Ballesteros. Madrid: Instituto Cervantes de Nápoles].

Charcas en Bolivia, y los *yunkas,* es decir: los valles tropicales y la ceja de selva, llegó a dar el nombre a lo que hoy día se conoce bajo el nombre de los "Andes". Lo 'andino' en sentido geográfico y topográfico se refiere entonces a la región montañosa de América del Sur que es conocida como la parte 'serrana' del continente.

Los Andes (o la región andina) se extienden desde Venezuela, por Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia hasta las partes norteñas de Argentina y Chile. Este espacio geográfico tiene características topográficas muy peculiares. Se trata de una región montañosa, con una altitud de entre 2.000 y 6.900 metros sobre el nivel del mar, poblada parcialmente hasta los 4.800 metros. A pesar de las condiciones climáticas adversas, el espacio geográfico andino, por su diversidad de microclimas y pisos ecológicos, ha sido desde hace más de diez mil años un lugar predilecto para el ser humano. Esta situación muy peculiar ha hecho posible que en el transcurso de los siglos, en esta región han surgido varias culturas de esplendor y de alta civilización, de las cuales la cultura inca es la más conocida y avanzada.

El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, tal como lo eran también —*mutatis mutandis*— el paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega o la región fluvial del Ganges para la filosofía índica. Por ejemplo, no impactan como categorías primordiales (como en Jonia) la reflexión sobre la inmensidad del mar, la dialéctica entre tierra firme (constancia) y aguas movidas (mutabilidad), ni (como en la India) la periodicidad de los monzones o (como en Egipto) del aumento del caudal del Nilo. Pero sí juegan un rol importante la precariedad de la tierra y del agua, la dialéctica entre arriba y abajo (por la topografía) y la ciclicidad de las épocas de lluvia y sequía. El ámbito geográfico andino se caracteriza por condiciones climáticas y topográficas extremas: Caluroso de día, frío de noche; seco en invierno y húmedo en verano; quebradas profundas y altiplanicies muy extensas; cumbres nevadas y valles tropicales.[5]

La situación geográfica y topográfica de lo 'andino' es entonces la condición 'material' o el caldo de cultivo imprescindible y a la vez

---

[5] Las condiciones topográficas y climáticas quizá puedan explicar parcialmente la génesis de la polaridad dual, la ciclicidad del tiempo y la complementariedad como elementos fundamentales de la filosofía andina. Eso no quiere decir que el entorno natural sea determinante para su conceptualización (naturalismo), sino que la prefigura como una de las varias condiciones existentes.

singular para el surgimiento de distintas culturas y un cierto modo de concebir el mundo. Por lo tanto, este mismo término ("andino") se refería cada vez más también a un cierto modo integral de vivir, es decir: a una determinada 'cultura'. Lo 'andino', derivado de la acepción geográfica, se ha impuesto sobre todo como una categoría cultural. El ser humano andino, 'cultivando' esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir. Es cierto que en el ámbito geográfico de los Andes existían y siguen existiendo distintas culturas con sus propias formas de organización, sus idiomas y sus expresiones artísticas peculiares. Sin embargo, y a manera de una 'idealización' tipológica (en el sentido de los *Idealtypen* de Max Weber), se puede enfocar lo 'andino' común a todas estas manifestaciones culturales y hablar de una 'cultura andina'.[6]

Esto no significa, por otra parte, nivelar la gran variedad de expresiones culturales en la región andina, ni a lo largo de la historia (diacrónicamente), ni en la situación actual en el espacio (sincrónicamente). Aparte de los distintos idiomas vigentes (*runa simi* o quechua, aimara, pukina, castellano y algunos otros) y sus dialectos regionales, encontramos una gran variedad de culturas históricas (wari, pukara, tiwanaku, inka), de expresiones artísticas regionales (Colombia, Ecuador, Cajamarca, Ayacucho, Cusco, Puno, Chuqiyapu, Titicaca, Potosí, Jujuy, etc.) y de formas organizacionales (comunidades campesinas, pueblos intermedios, barrios populares, centros urbanos). A pesar de esta riqueza, se puede descubrir, como producto de la 'subconciencia colectiva', un denominador común, una cultura subyacente que merece el título "andina".

Por último, el término "andino" también se refiere a una categoría étnica, hablando de este modo del 'ser humano andino' o del 'pueblo andino'. Esta característica no sólo se refiere a una 'raza pura' prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos.[7] Para denominar

---

6 Una vez más: No hablamos de culturas como 'esencias' atemporales e inmutables, sino como expresiones de una organicidad viva y transformadora de las personas que forjan 'cultura'. En un sentido fenomenológico, 'la' cultura andina no existe (sino distintas 'culturas andinas'), pero sí como un *Idealtyp*, es decir: como una proyección ideal y abstracta de los múltiples fenómenos llamados "andinos".

7 En Bolivia, por ejemplo, un 56% de la población se considera "andina" en el sentido de que pertenece a los 'pueblos andinos' indígenas quechua y aimara.

a este 'ser humano andino' con una terminología no-ideológica y autóctona, nos vemos frente a una gran dificultad. A partir de la equivocación histórica de Cristóbal Colón de haber encontrado por la vía occidental a la India, los aborígenes de *Abya Yala* son llamados indiscriminadamente "indios".[8] Esta palabra, aparte de ser el resultado de un error histórico, se ha convertido muy rápidamente en un título despectivo y peyorativo, hasta inclusive ser usada en nuestros días como un insulto de muy mal gusto.[9]

Existe ya una conciencia creciente en el mundo científico (etnografía, teología, sociología) de ya no usar más este término, pero su sustituto propuesto parece un intento de 'echar al diablo por Beelzebub'. La palabra "indígena" (tanto de sustantivo como de adjetivo) hoy día es ampliamente usada por la *inteligentsia*, no sólo al referirse al ámbito andino, sino extendiendo su uso a una variedad de expresiones 'originarias' (aborígenes) en todo el mundo. El término español "indígena" tiene su origen en dos palabras latinas: *indŭ* que es una preposición arcaica (la forma clásica es *in*) y que se usa generalmente en composiciones, y el participio perfecto del verbo *gĕnō* (engendrar; dar a luz; poner huevos) que viene del griego *gígnomai*. La composición *in[du]genitus* o *in[du]genita* significa, por tanto, 'nacido o nacida en' (en alemán *Ein-geborene/r*); con lo que "indígena" sería todo ser humano nacido en un cierto ámbito geográfico y cultural.[10]

Aunque la palabra "indígena" no lleva el mismo peso histórico como el término "indio", sin embargo se trata de una denominación

---

8 Prefiero el término nativo *Abya Yala* sobre el de "América" que se debe al afán del conquistador italiano Américo Vespucci de eternizarse. "Abya Yala" es el término con que los Kuna (Panamá) denominan al continente americano en su totalidad. La elección de este nombre (que significa "tierra en plena madurez") fue sugerida por el líder aimara Takir Mamani, quien propone que todos/as los/las indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales. Desde la Conquista, el término "indio/a" se usa indistintamente para todas y todos las/os nativos/as del continente, desde Alaska hasta Tierra de Fuego. Surge el problema (en castellano) de cómo distinguir las y los "indios/as" de *Abya Yala* de las y los habitantes de la India (¿"indios", "hindúes", "índicos"?).

9 La expresión "indio de la puna" por ejemplo, es un insulto para una persona sucia, no-civilizada y bruta, sin que realmente sea *runa/jaqi* o campesino andino.

10 Aplicando este criterio a las y los pobladores/as de América Latina, prácticamente un 95% serían indígenas (nacidos/as en este continente); en realidad, la población "indígena" en el sentido de "pueblos originarios" apenas alcanza un 18% del total.

desde fuera (o heteróloga) —y además demasiado general— que de ninguna manera corresponde a la auto-concepción de las personas así denominadas. Lo mismo ocurre con los términos "América", "americano" o "latinoamericano" que reflejan el proceso traumático de la Conquista y de la determinación posterior desde fuera.[11] En este sentido, ***nomen est omen***, o con otras palabras: Los términos usados reflejan un cierto estado de conciencia o su falta. En todo caso, pueden ser considerados la expresión fiel de la alienación cultural y humana del ser humano de este continente.[12]

Como en muchos otros casos, la terminología nos plantea un problema que tiene que ver con el carácter supercultural de la ciencia: el lenguaje 'científico' refleja una cierta cultura (ante todo la occidental) y un cierto modo de concebir el mundo. La terminología no-científica y heterodoxa (la jerga popular) no llega a alcanzar 'dignidad científica', y, por lo tanto, es excluida del lenguaje técnico de las ciencias establecidas. En nuestro caso, la etnografía, antropología, sociología, teología e inclusive la filosofía emplean en la descripción de los fenómenos 'andinos' (como también de los 'africanos', 'chinos', 'índicos') una terminología occidental y, por lo tanto, 'exógena' que transporta a la vez una cierta 'ideo-logía' en el sentido del manejo dominante de las ideas (dominantes). La presumida 'universalidad' de la ciencia, a menudo, esconde su verdadera 'superculturalidad' con raíces monoculturales. Tomando en cuenta estas advertencias, podríamos seguir usando términos como "indígena", "americano" y "ibero-lusitano", como expresiones de un código científico universalmente aceptado y usado.

---

[11] Como es sabido, fue el navegante florentino Amerigo Vespucci (1451-1512) quien en un afán de eternizarse dio el nombre al nuevo continente "descubierto" por los españoles. El geógrafo y cartógrafo Martin Waldseemüller propuso que el nuevo continente recibiese el nombre de Vespucci. Se refirió en su *Cosmographiae introductio* —introducción para la versión latina de la *Geografía* de Tolomeo, preparada en la abadía de Saint Dié, en Lorena (Francia) y publicada en 1507—, a las noticias de Vespucci ("es lógico denominarlo un nuevo mundo, porque ninguno de estos países fue conocido para ninguno de nuestros antepasados, y para todos aquellos que oigan hablar de ellos serán totalmente nuevos... He descubierto un continente"). Así se decidió dar al nuevo continente el nombre de "América" en su honor. El único desacuerdo de Vespucci con Colón, con el que mantuvo una estrecha amistad, fue el hecho de declarar que las nuevas tierras descubiertas no formaban parte de Asia.

[12] Sin ser fetichista de la palabra, hay que tomar conciencia de la posibilidad ideológica del lenguaje, sobre todo referente al sexismo y racismo.

En este sentido, hoy día se habla de una "teología india", de una "filosofía latinoamericana", de una "filosofía indígena", etc. Y todas las corrientes que llevan estos términos, justamente pretenden acabar con la alienación cultural y la inautenticidad del quehacer teológico y filosófico en América Latina. ¿Se podría emplear una terminología netamente 'endógena', autóctona y auténtica, sin renunciar a la posibilidad de hacerse entender? ¿Podríamos pensar en una teología o filosofía con una terminología *toto coelo* distinta a la que se evolucionó y 'dogmatizó' en Occidente?

Me parece que esto por el momento no es posible ni deseable como un ideal inmediato y a corto plazo, sin arriesgar una incomunicación completa y entablar un verdadero 'diálogo de sordos'. Pero sí es posible introducir parcialmente una terminología no-occidental y 'endógena' en el sentido de 'equivalentes homeomórficos' lingüísticos con un trasfondo conceptual propio. Esto con el propósito de una subversión intelectual dentro del sistema terminológico y conceptual dominante del mundo científico actual. La 'alteridad' lingüística puede irrumpir de esta manera en el gran monólogo (del 'único *logos*') universalista de la cultura dominante.

Para nuestro propósito, se nos presentan diferentes posibilidades. Podemos reemplazar "América" por el término autóctono "*Abya Yala*", el que más que una referencia geográfica sería una categoría histórico-cultural: la "América Profunda" (Rodolfo Kusch)[13] de las grandes tradiciones autóctonas de este continente. Sin embargo, el término ignora las características 'mestiza', 'alienada' y 'colonizada' reales del continente americano. Quizás los dos términos pudieran usarse lado a lado para llamar la atención a la doble condición de sus pueblos: el hecho de tener raíces profundas y un anhelo de autodeterminación por un lado, y a la vez el alto grado de dependencia económico-cultural y la subsiguiente alienación. Para sustituir el término "indígena" en el ámbito andino (otra cosa sería en Norteamérica, México, Centroamérica o Paraguay), se nos presentan las siguientes alternativas: "nativo/a", "aborigen", "*runa*", "*qheswa runa*", "*jaqi*", "*qheswa*", "*aimara*", etc.

---

[13] Véase: Kusch, Roberto (1962). *América profunda*. Buenos Aires: Biblos. Existe ahora una edición de su obra completa: Kusch, Rodolfo (2000). *Obras completas*. Rosario: Fundación Ross. Tomo I y II. En el mismo sentido se habla por ejemplo también del "Perú Profundo" (José-María Arguedas) o de "México Profundo" (Bonfil Batalla).

Los primeros dos términos tienen su origen en la etnología y antropología social, y son de acepción y uso universal; sin embargo, tienen una referencia arcaica de 'origen' y llevan un significado (inconsciente) de 'antigüedad', 'primitividad' y 'naturalidad'. La 'natividad' se contrapone a la 'culturalidad' y 'civilización', lo que refleja un cierto punto de vista ideológico.[14] Los demás términos provienen de idiomas vernáculos de la región andina y no pueden ser aplicados a otras regiones del continente americano y del mundo en general.

"Runa" es la palabra quechua para 'ser humano' y es usada por los quechua-hablantes (endogenamente) para referirse a las personas autóctonas de origen pre-hispánico (lo que el término "indio" en forma peyorativa indica) y distinguirlas de los *"misti"* (mestizos/as) y de las y los *"wiraqocha"* (blancos/as). *"Jaqi"* es el equivalente aimara que significa 'persona' o 'ser humano' y es usado similar al "*runa*" quechua. "*Qheswa runa*", "*qheswa*" y "*aimara*" contienen una referencia idiomática y/o topográfica: los dos idiomas dominantes de la región andina —el quechua y el aimara— también tipifican las etnias y culturas respectivas. Además, el término "*qheswa*" significa 'quebrada o valle plano de clima templado o moderado, generalmente surcado por un río principal'; se relaciona entonces con una característica topográfica importante del espacio andino. El "*qheswa runa*" entonces sería el poblador autóctono de habla quechua de las quebradas y los valles andinos.[15]

Para este trabajo, prefiero usar la yunta de los términos *runa/jaqi*, por las siguientes razones: 1. Me refiero a las manifestaciones filosóficas de las poblaciones quechua y aimara-hablantes, que no difieren en los principios básicos, sino sólo en algunos matices. 2. Se trata de un término-yunta 'endógeno', usado por la misma población autóctona, en el sentido de mucho aprecio. Evitaré entonces en este

---

14 Resulta difícil llamar "nativos/as de Estados Unidos" a todas las personas que han nacido en el territorio de la EE.UU., a pesar de que esto sería su significado literal (de *nascere*: 'nacer'; respectivamente *natus*: 'nacido'). En realidad, el término "nativo" ha adquirido una connotación étnica e inclusive racial con énfasis en la 'primitividad'.

15 El término quechua topográfico *qheswa* ha sido la base lingüística para denominar en español el idioma de sus pobladores (quechua), mientras que la denominación propia del quechua por sus usuarios/as es *runa simi* (lengua o boca del ser humano). Quiere decir que los españoles identificaron a los indígenas quechuas con su topografía, mientras que éstos se auto-identifican como seres humanos de pleno derecho.

punto la determinación terminológica '**exógena**' por Occidente. 3. El término-yunta *runa/jaqi* no solamente tiene una acepción étnica ('la raza india'), sino cultural y geográfica: es el ser humano identificado con y arraigado en el mundo andino. 4. Se podría distinguir un sentido estricto (*runa/jaqi* como 'raza prehispánica pura'), un sentido más amplio (*runa/jaqi* como 'ser humano andino') y hasta un sentido universal (*runa/jaqi* como 'ser humano' o 'persona humana'). Para nuestro propósito, preferimos el sentido más amplio, porque la 'pureza de sangre', aparte de resultar ya muy escasa, no refleja la amplitud de la cultura, del modo de vivir y de la concepción racional del ser humano andino.[16] La acepción antropológica universal sólo se usa para contrastarla con los demás entes vivos (plantas, animales) y espíritus.

Cuando hablamos del mundo andino, necesariamente tenemos que tomar posición frente a lo que se suele denominar "indigenismo", "(pan-)andinismo" o inclusive "pachamamismo". El indigenismo[17] es un movimiento socio-político y cultural que pretende restaurar una sociedad 'pura' de los *runa/jaqi* en el sentido más estricto (raza prehispánica pura). Este afán puede significar la lucha contra el idioma castellano, contra las y los *mistis* y *q'aras*[18] como la clase de comerciantes y empresarios, contra la Iglesia como portadora de valores 'occidentales', contra la estructura política democrática, etc. Su forma

16 El censo de 2001 en Bolivia arrojó un porcentaje de población "indígena" de 62%. Entre las personas que se auto-identifican con este grupo, hay un segmento grande (probablemente mayoritario) de "mestizos/as" de diferentes grados de mestizaje. Esto es un indicio para el hecho de que las y los indígenas no se identifican como tales en base a criterios biológicos (raza), sino culturales y políticos.

17 Véase:

Aquézolo Castro, Manuel (ed.) (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima.

Barre, Marie-Chantal (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México.

Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indignidad: La cuestión indígena en América Latina*. San José.

Quiroz, María José de (1962). *Do indianismo ao indigenismo*. Belo Horizonte.

Saladino, Alberto (1983). *Indigenismo y marxismo en América Latina*. Toluca.

Tamayo Herrera, José (ed.) (1981). *El pensamiento indigenista*. Lima.

Zea, Leopoldo (1979). *Negritud e indigenismo*. México.

18 La palabra (quechuizada) "misti" es un peruanismo derivado de la palabra castellano "mestizo" y de la noción latina *mixtus* (mezclado). En los pueblos y comunidades andinas, la palabra *misti* se usaba para designar a los caciques y la clase alta criolla. La palabra aimara *q'ara* significa 'vacío', 'pelado' y se refiere a las personan de tez blanca.

extrema sería el "inkaísmo"[19] que pretende un regreso a los valores, la sociedad y la tecnología del imperio incaico. El "pachamamismo" (de *pachamama*) es la expresión de una exaltación del culto a la *pachamama* en contra de la religión "imperialista" cristiana.

Estos movimientos tienen todavía una cierta vigencia en los Andes, aunque se trata más de concepciones de elites intelectuales y políticas que de grandes movilizaciones populares. Las y los mismos/as *runa/jaqi* frecuentemente rechazan el afán 'indigenista', 'inkaísta' o 'pachamamista' como anacrónico. No concibo la 'filosofía andina' como una 'filosofía indigenista', 'inkaísta' o 'pachamamista', sino como una 'filosofía indígena' de las y los *runa/jaqi* en sentido amplio.

El "andinismo" (no en el sentido montañista) o "panandinismo" refleja ante todo un programa político de integrar la región andina como un espacio económico (más que político) de libre comercio (Pacto Andino). Además, el 'andinismo' quiere fomentar los valores culturales y humanísticos del ámbito andino. Aunque no esté opuesto a la acepción en la expresión "filosofía andina", sin embargo, se trata de un nivel de institucionalidad y organicidad socio-políticas que no compete a mi propósito. No quiero someterme a ningún "ismo", de qué lado que provenga. Sin embargo, es comprensible el afán de 'aniquilar' esta historia dolorosa y humillante de 500 años, y de erradicar todos los males que nos ha traído la dominación ajena, para buscar la 'tierra sin males' pre- o post-occidental.[20]

---

19 Se trata de un término acuñado por José Tamayo Herrera en ***Historia Social del Cusco Republicano*** (1978) para denominar la ideología que se encontraba según Garcilaso de la Vega en el seno de las elites cusqueñas. Es "aquel conjunto de ideas que buscó siempre recordar e idealizar a los Inkas y al régimen inkaico, vindicando su memoria y manteniendo su culto" [Tamayo Herrera, José (1980). *Historia del Indigenismo Cuzqueño: Siglos XVI-XX.* Lima]. Véase también: Tamayo Herrera, José (1994). "El inkaísmo: Una Constante en la Mentalidad Andina". En: *Andes* N° 1. 47-64. "...un fenómeno de larga duración, incrustado en la mentalidad cuzqueña, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, y en el futuro siglo XXI" (49). Manuel Jesús Vega usó el término "inkanismo" en: "El clero patriota". En: *La Revolución de 1814.*

Respecto a la ortografía: Continuo escribiendo las formas quechuizadas "inkaísmo" e "inkaísta", porque se trata de términos técnicos, pero mantengo las formas españolas "incaico", "inca" e "Incas", salvo en las ocasiones en que compete al uso específico por algunos/as autores/as ("filosofía inka", por ejemplo).

20 Las teorías 'indigenistas' e 'inkaístas' tienden muchas veces a idealizar la vida del ser humano autóctono del campo, del ser humano pre-hispánico 'inocente' y sobre todo de la sociedad incaica. Como ilustración podemos mencionar: Pacheco

punto la determinación terminológica 'exógena' por Occidente. 3. El término-yunta *runa/jaqi* no solamente tiene una acepción étnica ('la raza india'), sino cultural y geográfica: es el ser humano identificado con y arraigado en el mundo andino. 4. Se podría distinguir un sentido estricto (*runa/jaqi* como 'raza prehispánica pura'), un sentido más amplio (*runa/jaqi* como 'ser humano andino') y hasta un sentido universal (*runa/jaqi* como 'ser humano' o 'persona humana'). Para nuestro propósito, preferimos el sentido más amplio, porque la 'pureza de sangre', aparte de resultar ya muy escasa, no refleja la amplitud de la cultura, del modo de vivir y de la concepción racional del ser humano andino.[16] La acepción antropológica universal sólo se usa para contrastarla con los demás entes vivos (plantas, animales) y espíritus.

Cuando hablamos del mundo andino, necesariamente tenemos que tomar posición frente a lo que se suele denominar "indigenismo", "(pan-)andinismo" o inclusive "pachamamismo". El indigenismo[17] es un movimiento socio-político y cultural que pretende restaurar una sociedad 'pura' de los *runa/jaqi* en el sentido más estricto (raza prehispánica pura). Este afán puede significar la lucha contra el idioma castellano, contra las y los *mistis* y *q'aras*[18] como la clase de comerciantes y empresarios, contra la Iglesia como portadora de valores 'occidentales', contra la estructura política democrática, etc. Su forma

---

16 El censo de 2001 en Bolivia arrojó un porcentaje de población "indígena" de 62%. Entre las personas que se auto-identifican con este grupo, hay un segmento grande (probablemente mayoritario) de "mestizos/as" de diferentes grados de mestizaje. Esto es un indicio para el hecho de que las y los indígenas no se identifican como tales en base a criterios biológicos (raza), sino culturales y políticos.

17 Véase:

Aquézolo Castro, Manuel (ed.) (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima.

Barre, Marie-Chantal (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México.

Mires, Fernando (1991). *El discurso de la indignidad: La cuestión indígena en América Latina*. San José.

Quiroz, María José de (1962). *Do indianismo ao indigenismo*. Belo Horizonte.

Saladino, Alberto (1983). *Indigenismo y marxismo en América Latina*. Toluca.

Tamayo Herrera, José (ed.) (1981). *El pensamiento indigenista*. Lima.

Zea, Leopoldo (1979). *Negritud e indigenismo*. México.

18 La palabra (quechuizada) "misti" es un peruanismo derivado de la palabra castellano "mestizo" y de la noción latina *mixtus* (mezclado). En los pueblos y comunidades andinas, la palabra *misti* se usaba para designar a los caciques y la clase alta criolla. La palabra aimara *q'ara* significa 'vacío', 'pelado' y se refiere a las personan de tez blanca.

extrema sería el "inkaísmo"[19] que pretende un regreso a los valores, la sociedad y la tecnología del imperio incaico. El "pachamamismo" (de *pachamama*) es la expresión de una exaltación del culto a la *pachamama* en contra de la religión "imperialista" cristiana.

Estos movimientos tienen todavía una cierta vigencia en los Andes, aunque se trata más de concepciones de elites intelectuales y políticas que de grandes movilizaciones populares. Las y los mismos/as *runa/jaqi* frecuentemente rechazan el afán 'indigenista', 'inkaísta' o 'pachamamista' como anacrónico. No concibo la 'filosofía andina' como una 'filosofía indigenista', 'inkaísta' o 'pachamamista', sino como una 'filosofía indígena' de las y los *runa/jaqi* en sentido amplio.

El "andinismo" (no en el sentido montañista) o "panandinismo" refleja ante todo un programa político de integrar la región andina como un espacio económico (más que político) de libre comercio (Pacto Andino). Además, el 'andinismo' quiere fomentar los valores culturales y humanísticos del ámbito andino. Aunque no esté opuesto a la acepción en la expresión "filosofía andina", sin embargo, se trata de un nivel de institucionalidad y organicidad socio-políticas que no compete a mi propósito. No quiero someterme a ningún "ismo", de qué lado que provenga. Sin embargo, es comprensible el afán de 'aniquilar' esta historia dolorosa y humillante de 500 años, y de erradicar todos los males que nos ha traído la dominación ajena, para buscar la 'tierra sin males' pre- o post-occidental.[20]

---

19 Se trata de un término acuñado por José Tamayo Herrera en *Historia Social del Cusco Republicano* (1978) para denominar la ideología que se encontraba según Garcilaso de la Vega en el seno de las elites cusqueñas. Es "aquel conjunto de ideas que buscó siempre recordar e idealizar a los Inkas y al régimen inkaico, vindicando su memoria y manteniendo su culto" [Tamayo Herrera, José (1980). *Historia del Indigenismo Cuzqueño: Siglos XVI-XX*. Lima]. Véase también: Tamayo Herrera, José (1994). "El inkaísmo: Una Constante en la Mentalidad Andina". En: *Andes* N° 1. 47-64. "...un fenómeno de larga duración, incrustado en la mentalidad cuzqueña, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, y en el futuro siglo XXI" (49). Manuel Jesús Vega usó el término "inkanismo" en: "El clero patriota". En: *La Revolución de 1814*.

Respecto a la ortografía: Continuo escribiendo las formas quechuizadas "inkaísmo" e "inkaísta", porque se trata de términos técnicos, pero mantengo las formas españolas "incaico", "inca" e "Incas", salvo en las ocasiones en que compete al uso específico por algunos/as autores/as ("filosofía inka", por ejemplo).

20 Las teorías 'indigenistas' e 'inkaístas' tienden muchas veces a idealizar la vida del ser humano autóctono del campo, del ser humano pre-hispánico 'inocente' y sobre todo de la sociedad incaica. Como ilustración podemos mencionar: Pacheco

Lo 'andino' en la expresión "filosofía andina" se refiere entonces a todos los aspectos geográficos, topográficos, culturales y étnicos anteriormente expuestos.

3.2. ¿Filosofía andina o filosofía incaica?

A raíz de los movimientos 'indigenistas' y 'andinistas' existe un interés creciente por el modo de vivir, la concepción del mundo y la organización socio-política de los Incas y del pueblo tiwanacota (por el lado aimara). Esto también se refleja en distintos intentos de rescatar el pensamiento filosófico de la 'cultura incaica'.[21] Por lo tanto, es preciso definir con mayor claridad la relación entre lo 'andino' y lo 'incaico'.

El espacio andino ha sido poblado desde el período lítico (hace unos 40.000 años) hasta la conquista por los españoles por una gran variedad de etnias y culturas autóctonas. Entre ellas destacan las culturas precerámicas, el Formativo Andino, la cultura Markavalle (1.400 a.C.), Tiwanaku, de los Wari, y por fin la misma cultura incaica. Sólo en la región de la capital incaica posterior del Tawantinsuyu, *Qosqo* (Cusco), existían antes de la llegada de las y los primeros/as emigrantes de la etnia Inca una serie de culturas y etnias preincaicas, tal como los Walla, Alkawisa, Sawasera, Antasaya, Lare y Poque, pero sobre todo la población de Aqhamama (lo que significa 'mamá de la chicha') como asiento anterior al *Qosqo* (Cusco) incaico.

Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro.* Cusco: San Antonio Abad. "Aspiremos a crear una filosofía nacional, una filosofía andino-inka, que se encuentran vigentes e incólumes en la mayoría de los pueblos integrantes del glorioso, fraterno y humanitario mundo tawantinsuyano" (7). Si bien es cierto que el *runa/jaqi* tenía (y sigue teniendo) el sueño de una 'tierra-sin-males' *(Paititi)*, éste no se refiere necesariamente a un estado real e histórico del pasado. Además, el 'socialismo incaico' solamente era posible sobre los hombros de los *mitaes*, gente obligada al trabajo, y en base al imperialismo incaico que subyugó a muchos pueblos, entre ellos el pueblo aimara de Tiwanaku.

21 Entre otras menciono las siguientes obras: Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro.* Cusco: San Antonio Abad; Rivara de Tuesta, María Luisa (1992). "El pensamiento incaico". En: Robles, Laureano (ed.). *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro.* Madrid: Trotta. 99-126; Díaz Guzmán, Víctor (1991). *Filosofía en el Antiguo Perú.* Lima; Aguirre Cárdenas, Max (1995). "El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico: La cosmogénesis o el problema del mundo y de los seres". En: *Andes* 2. Cusco. 9-50.

La etnia de los Incas empezó a sentarse (como transmigrantes) a partir de 1.200 d.C. en la región de Cusco. La dominación inca en la región andina duraba hasta 1537, cuando los españoles vencieron definitivamente a Manko Inka. Sin embargo, entre 1537 y 1572, el reino libre de Wilkapampa (Huilcabamba) seguía como último estado de refugio de los Incas, y hasta 1783 (exterminio del movimiento de Túpaq Amaru) podemos observar la resistencia y continuidad cultural inca. El esplendor del imperio incaico y de su cultura se daba durante el 'período imperial' de 1438 a 1527, sobre todo a raíz de la expansión militar bajo el Inka Pachakuti (o Pachakutiq) quien gobernó entre 1438 y 1471. El estado imperial Inca crecía 100 veces en extensión territorial, a lo largo de noventa años, y llegó a ocupar 3'000.000 kilómetros cuadrados. Este imperio llamado "Tawantinsuyu" ('las cuatro regiones') llegó a extenderse desde el río Anqasmayu, en el nudo de Pasto en Colombia, en el norte, hasta el Valle Central de Chile, entre los ríos Maule y Biobío, en el sur. Desde el litoral del Pacífico hasta la Ceja de Selva del Amazonas, y las zonas de Tucumán y Mendoza en el noroeste argentino. Así, prácticamente se convirtió en un estado imperial panandino.

Esta coincidencia geográfica entre el espacio andino y la extensión del imperio inca en una cierta época histórica (bastante corta) daba y sigue dando lugar a una identificación de lo 'andino' con lo 'incaico'. Si bien es cierto que la cultura incaica ha determinado fuertemente la concepción del mundo y el modo de vivir del ser humano andino, sin embargo no abarca todas las expresiones del ámbito andino. Mientras que lo 'incaico' es una categoría básicamente histórica con implicaciones culturales más allá de la época de su vigencia política, lo 'andino' antecede y sucede a lo incaico en el tiempo, como también traspasa parcialmente el espacio geográfico del imperio incaico. En este sentido, lo 'andino' es un concepto más amplio que lo incaico, tanto histórica como geográficamente.

Además, lo 'incaico' siempre conlleva una connotación 'anamnética' en el sentido de que se trata del recuerdo de una realidad 'pasada' que podemos tratar de recuperar y hasta restaurar, pero que ya no se vive en forma directa y coetánea. Este carácter 'histórico' de lo 'incaico' se nos hace difícil hablar de una 'mentalidad incaica' o una 'concepción incaica' del mundo actual. Pero sí se puede hablar sin mayores problemas de una 'mentalidad andina' actual, porque lo 'andino' sigue existiendo como una realidad contemporánea viva. Las pretensiones de reivindicar una 'cultura inca' o hasta una 'filosofía

incaica'[22], muchas veces manifiestan un afán 'indigenista' y nostálgico de regresar a una época pasada del mundo andino, representado por el Tawantinsuyu (el llamado "inkaísmo"[23]). Aunque este período (relativamente corto) era una manifestación *sui generis* de lo 'andino', de ningún modo es la única, y tampoco aquella que hoy día fuera todavía vigente tal como lo era hace 500 años.

Desde el punto de vista aimara, el imperio incaico siempre ha sido una cultura imperialista y opresora que pretendía imponer su idioma (el *runa simi*), su religión, su organización y cultura. Para la cultura tiwanacota, la conquista incaica ha sido tan traumática como para los incas la conquista española. Los intentos inkaístas de establecer el imperio incaico son vistos de mal ojo por las y los pobladores/as aimaras.

Existen diferentes intentos de elaborar una "filosofía incaica" o una "filosofía inka". Por un lado, estos trabajos tienen una finalidad netamente histórica: tratar de recuperar el pensamiento o la filosofía vigentes en la época del Tawantinsuyu, como un pensamiento autóctono pre-hispánico. Dentro de esta línea podemos clasificar por ejemplo las investigaciones de María Luisa Rivara de Tuesta (de la Universidad San Marcos de Lima) y en parte de Mario Mejía Huamán (Universidad Ricardo Palma de Lima).[24] Por otro lado, existen trabajos que

---

22 Véase nota 20 de este capítulo.

23 Véase nota 19 de este capítulo.

24 Rivara de Tuesta, María Luisa (1979). *Wiracocha*. Lima: San Marcos.

Eadem (1994a). "Wiracocha..., Pacha... y Runa en la cultura prehispánica del Perú". En: *Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía. Arequipa 1991*. Arequipa. 113-130.

Eadem (1994b). "Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica". En: *Areté* VI.1. Lima. 103-115.

Mejía Huamán, Mario (1985). "La concepción del trabajo para los 'Hatun Runakuna'". En: *Wiñay*. Lima, 6 de dic. de 1985. 30-31.

Idem (1992). "El concepto de sabiduría y verdad en el pensamiento andino". En: *Filosofía cristiana y desarrollo del hombre*. Lima: ACAPEF. 207-212.

Idem (1994a). *Ensayos Filosóficos*. Lima: Sociedad Peruana de Pensamiento Andino.

Idem (1994b). *La sexualidad en la cosmovisión andina*. Lima: Sociedad Peruana de Pensamiento Andino.

Idem (1994c). "Valor filosófico del idioma quechua". En: *Cuadernos Americanos. Nueva Época*. 52. jul.-ago. de 1994. México.

Idem (1994d). "Dios en la cosmovisión andina precolombina". En: *Tradición*. Lima, 4 de dic. de 1994. 121-125.

Idem (1996). "El concepto del trabajo en la cosmovisión andina". Ponencia presentada al Congreso de Ciencias Sociales de América en San Luis de Potosí. México. Julio de 1996. También podemos mencionar: Peralta Miranda, Antero (1964). "Veta filosófica en el Pensamiento Inca". En: *Humanitas* Nº 2. Arequipa.

tienen un carácter más ideológico (y militante) y que pretenden rescatar la 'filosofía incaica' para "crear una filosofía nacional, una filosofía andino-inka, que se encuentran vigentes e incólumes en la mayoría de los pueblos integrantes del glorioso, fraterno y humanitario mundo tawantinsuyano"[25]. Aparte de Juvenal Pacheco Farfán (Universidad San Antonio Abad de Cusco), también se puede mencionar a Humberto Vidal Unda y el "Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas", llevado a cabo en 1965 en la Universidad San Antonio Abad de Cusco.[26]

Sin embargo, lo que tiene el denominador "filosofía inka" (o "incaica") no siempre se refiere a lo 'incaico', sino a menudo a lo 'andino' en un sentido más amplio. Esto se refleja por ejemplo en la terminología "filosofía andino-inka"[27] que presume, de una u otra manera, la equivalencia (o hasta identidad) de lo 'andino' e 'incaico'. En realidad, resulta difícil separar estas dos concepciones; no se puede determinar con exactitud lo que es propiamente 'incaico', y lo que tiene raíces pre-incaicas o surge de la creatividad cultural post-incaica, es decir: lo que sí es 'andino', pero a la vez 'no-incaico'.

Si no reducimos la 'filosofía' a un mero quehacer histórico (estudio de textos y manifestaciones de tiempos pasados), entonces el pensamiento filosófico andino actual contiene implícita y explícitamente muchos elementos de una supuesta 'filosofía inka'. El ser humano andino, por el impacto trascendental del Tawantinsuyu, es impregnado y penetrado fuertemente por las concepciones vigentes en el imperio incaico, a pesar de que también refleja un ideario preincaico y asimila un sinnúmero de concepciones 'exógenas', ante todo occidentales, de la época posterior a la incaica.

Opto en este trabajo por una concepción 'no-purista' de lo 'andino', en contraposición a las pretensiones del 'indigenismo' e 'inkaísmo' militantes. Lo 'andino' es (como también lo 'incaico', históricamente visto) un fenómeno multicultural, multi-étnico y —hasta se podría decir— 'sincrético'. No comprendo la 'filosofía andina' como un fenómeno netamente histórico (en el sentido de un período

---

25 Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: San Antonio Abad. 7.

26 Vidal Unda, Humberto (1965). "Hacia una filosofía de lo americano". En: *Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas*. Cusco: San Antonio Abad.

27 Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: San Antonio Abad. 7.

del pasado)[28], sino como un pensamiento vivo y vigente en la actualidad, con raíces históricas muy hondas, inclusive y ante todo en el período y la cultura incaicos. Esta vivencia contemporánea necesariamente implica 'impurezas' paradigmáticas y conceptuales, es decir: elementos trans-culturales, tanto 'endógenos' (transculturación dentro de *Abya Yala*) como 'exógenos' (transculturación occidental-andino). Ni en lo étnico ('raza autóctona'), en lo cultural ('cultura andina'), en lo religioso ('religión andina'), ni en lo filosófico ('filosofía andina') podemos hablar de una 'pureza' ideal o ideológica.

En este sentido, el esfuerzo por elaborar una 'filosofía incaica' nos sirve de trasfondo heurístico imprescindible para la elaboración de una 'filosofía andina'. Sin embargo, distingo claramente entre las dos cosas. La 'filosofía inka' (o 'incaica') enfatiza ante todo el imperio histórico del Tawantinsuyu como marco de referencia, mientras que la 'filosofía andina' toma como punto de partida la vivencia actual de un pensamiento propio de las y los pobladores del ámbito andino, quienes son en parte descendientes del pueblo incaico. Con otras palabras: Las concepciones filosóficas 'incaicas' forman parte de la 'filosofía andina', en la medida en que en la actualidad siguen vigentes, a través de una corriente subyacente de la inconciencia colectiva.

Mi esfuerzo se ubica en la coyuntura actual de la filosofía latinoamericana como una contribución a un pensamiento auténtico, sea de la corriente de la 'filosofía de la liberación', sea de la llamada 'filosofía inculturada'.[29] Aunque no se trata de una filosofía orientada

---

[28] Algunos autores hablan de la "cosmovisión andina precolombina" [Mejía Huamán, Mario (1994). "Dios en la cosmovisión andina precolombina". En: *Tradición*. Lima 4. de dic. de 1994. 121, 125] o del "pensamiento andino prehispánico" [Aguirre Cárdenas, Max (1995). "El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico: La cosmogénesis o el problema del mundo y de los seres". En: *Andes*. 2. Cusco. 9-50]; restringiendo de esta manera la 'filosofía andina' a la época pre-hispánica e identificándola *de facto* con la 'filosofía incaica'.

[29] Las dos corrientes no se oponen, sino que se complementan. Mientras que la 'Filosofía de la Liberación' surgió como una reflexión sobre la situación de dependencia y alienación, tomando como instrumento de análisis la teoría marxista (como un elemento 'exógeno'), la 'Filosofía Inculturada' interpreta la liberación en términos del redescubrimiento de la riqueza sapiencial propia de los pueblos de *Abya Yala*. Dentro de la 'Filosofía de la Liberación' se puede distinguir cuatro corrientes:

a. La filosofía de cuño ontologicista, cultivada por pensadores como Rodolfo Kusch, Mario Carlos Casalla y Amelia Podetti.

por la reflexión económica (teoría de la dependencia, marxismo, neoliberalismo), sino sobre todo cultural (filosofía intercultural), eso no quiere decir que no haga suyo el clamor liberacionista del pueblo latinoamericano, en especial del *ruña/jaqi* andino. Rescatar la 'sabiduría popular' del ser humano andino es de por sí un acto de liberación, pero sobre todo un deber y un gesto de reconocimiento de la 'otra' y del 'otro' y su modo distinto de concebir el mundo.

La elaboración de la 'filosofía andina' se inserta en el esfuerzo de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, retomando los principales principios directivos tal como el método analéctico, las concepciones de la "exterioridad", "alteridad" y "totalidad". Junto a la Filosofía de la Liberación, la filosofía andina pretende secularizar y desfetichizar las aplastantes construcciones teóricas de la filosofía hecha en Europa y plantear un pensamiento filosófico desde la alteridad cultural, social y sapiencial. Para la tradición occidental dominante, la filosofía andina es algo "inédito" y externo a la totalidad filosófica europea. La 'liberación' consiste en dos momentos: la deconstrucción y desmistificación del 'totalitarismo' filosófico occidental, y la reivindicación de la alteridad filosófica andina.[30]

3.3. Las fuentes

Las dificultades hermenéuticas y epistemológicas se agudizan aún más, cuando procuro encontrar y determinar las fuentes para la

---

b. La filosofía analéctica que originariamente estaba representada por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles.

c. Una filosofía historicista defendida por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea (después de 1968).

d. Una corriente que problematiza la filosofía, con pensadores como José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y Horacio Cerutti Guldberg.

Como representantes de la 'Filosofía inculturada' podemos mencionar al argentino Juan Carlos Scannone, al mexicano Leopoldo Zea, a los argentinos Rodolfo Kusch y Arturo Andrés Roig y al peruano Francisco Miró Quesada.

[30] Referente a la Filosofía de la Liberación, véase:

Dussel, Enrique (1977; 2001, 7ª ed.). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol; México: Primero.

Idem (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América. Consulte también la página web de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL): www.afyl.org.

elaboración de una filosofía andina. En principio, se puede aplicar el enfoque básico de la 'Teología de la Liberación': La reflexión teológica es el segundo momento o paso, pero el primer momento es la experiencia y praxis vividas.[31] En el mismo sentido, podemos distinguir dos diferentes 'momentos' de la 'filosofía andina'.

Primeramente y en sentido básico, la 'filosofía andina' es el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos y experimentados por el *runa/jaqi* andino, es decir: la experiencia concreta y colectiva del ser humano andino en su universo físico y simbólico. Las concepciones 'filosóficas' en esta vivencia son 'praxo-lógicas' e implícitas. Secundariamente y en sentido derivado, la 'filosofía andina' es la reflexión sistemática y metódica de esta experiencia colectiva. Se trata de la explicitación y conceptualización de esta 'sabiduría popular' andina (como universo simbólico) que implícita y pre-conceptualmente siempre ya está presente en la praxis cotidiana y la cosmovisión del *runa/jaqi* andino.[32]

Muchas veces se presume que la filosofía se fundamentara exclusivamente (o predominantemente) en textos escritos como fuentes imprescindibles para su elaboración y desarrollo. Esta concepción (eurocéntrica) lleva a la presunción consecuente de que una cultura ágrafa (sin escritura) *per definitionem* no pueda (o no haya podido) producir 'filosofía'. La filosofía entendida como hermenéutica de textos filosóficos producidos en el pasado, es decir: como 'historia de la

---

[31] Véase:

Boff, Clodovis (1990). "Epistemología y Método de la Teología de la Liberación". En: Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (ed.). *Mysterium Liberationis*. Vol. 1. Madrid: Trotta. 79-113.

"La teología es siempre un acto segundo, siendo el primero "la fe que obra por la caridad" (Gál 3:6). La teología viene después (no el teólogo); primero viene la práctica liberadora." (100)

[32] En cada quehacer filosófico, hay que tomar en cuenta los siguientes niveles:

a. La 'realidad' como objeto último de la experiencia humana, cualquiera que fuera su naturaleza (ideal o material; extramental o intencional).

b. Esta misma experiencia primordial pre-filosófica y pre-conceptual, expresada en el 'universo simbólico' (ritos, costumbres, organización, creencias, etc.).

c. La reflexión sistemática y metódica de esta experiencia vivencial, que es la expresión filosófica en sentido básico.

d. Sobre estos tres niveles, en las culturas grafas, todavía viene como cuarto nivel: La interpretación filosófica de textos de contenido filosófico (hermenéutica textual). Ésta es entonces una reflexión de segundo e interpretación de tercer orden.

filosofía', corresponde, sin embargo, a una cultura gráfica de la "letradura" y es una reflexión de 'segundo orden': La reflexión (interpretación textual) de la reflexión (interpretación conceptual) de la experiencia humana vivida (interpretación vivencial). Y sólo ella (la interpretación textual) presupone como fuente a productos textuales históricamente identificables. Mientras la interpretación conceptual de la experiencia vivida tiene como base y fuente ante todo una experiencia ágrafa, pero expresada por una serie de formas 'semiológicas' no-lingüísticas y no-escritas[33]; y la interpretación vivencial a su vez tiene como fuente directa la vida del ser humano concreto y vulnerable en su cotidianidad física, social y psíquica.

A partir del historicismo del siglo XIX, predomina en muchos círculos académicos la idea de que el quehacer filosófico es sobre todo de carácter 'histórico' o 'historiográfico', idea que viene profundizándose aún más en el estructuralismo. La filosofía latinoamericana es —casi en su totalidad hasta 1940 y parcialmente hasta hoy día— una 'interpretación textual histórica' de los escritos filosóficos provenientes de Europa y Norteamérica. Se trata entonces no solamente de una 'filosofía anatópica' (Víctor Andrés Belaúnde)[34], sino además de un 'historismo' en sentido nietzscheano: La tendencia de historizar la filosofía y convertirla en historia de la filosofía, con el efecto de que en realidad la filosofía misma se desvirtúa.[35] Esto explica, en parte, la gran preocupación de las y los filósofos/as por la 'crítica textual' y la hermenéutica de segundo orden: interpretación de la interpretación (meta-hermenéutica).

---

[33] El estructuralismo ha ampliado considerablemente el concepto de la 'textualidad' (o 'textura'). El texto lingüístico en el sentido de la escritura idiomática ("escrituralidad") es sólo una de las muchas formas de 'textualidad' que existen. La semiología (Derrida) aplica la teoría lingüística del significado *(semeion)* a todos los fenómenos extra-lingüísticos (mitos, organización social, costumbres, sueños, etc.), hasta a la dimensión del subconsciente (Lacan), convirtiendo la 'realidad' en 'universo semántico'.

Cf. Derrida, Jacques (1967; 1971). *De la Grammatologie* [De la gramatología]. París: Minuit; Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Idem (1967; 1989). *L'Écriture et la différence* [La escritura y la diferencia]. París: Seuil; Barcelona: Anthropos.

Lacan, Jacques (1966). "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" ["Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis"]. En: *Idem. Écrits.* París: Seuil. 229-322 [En: *Idem. Escritos I.* México: Siglo Veintiuno. 227-310].

[34] Véase nota 26 del capítulo 2.

[35] Véase nota 21 del capítulo 2.

Sostengo aquí que la cuestión de la 'textualidad' ("letradura", o mejor dicho: 'escrituralidad') de una cultura solamente importa para mi propósito en la medida en que ésta es sometida a un proceso de 'historización'. Aplicado al caso concreto de la filosofía, significa: para la filosofía, concebida como 'historia de la filosofía' (interpretación de la interpretación), la 'textualidad' gráfica de una cultura es una *conditio sine qua non*. Pero, para la filosofía como 'interpretación de la experiencia vivida', la cuestión de la 'graficidad' o 'agraficidad' de una cultura es secundaria.

De ninguna manera puedo sostener la posición de que una cultura oral ágrafa *ipso facto* no permita la existencia de lo que se suele llamar "filosofía". En el debate sobre la 'filosofía incaica' y 'andina', frecuentemente se viene usando, como argumento contundente contra su posible existencia, la referencia al hecho de que la cultura inca (y andina) hubiera sido una cultura ágrafa, y *ergo* no-filosófica. Aparte de la duda referente al antecedente (la agraficidad de las culturas andinas), la implicación sugerida *(ergo)* más bien es un *non sequitur*, salvo si se concibiera a la filosofía únicamente como 'interpretación de textos'.

Para la elaboración de una 'filosofía inka', la cuestión de la 'textualidad' y 'graficidad' de la cultura incaica puede ser de una cierta importancia, porque en el fondo, se trata de una 'reconstrucción histórica'. Sin embargo, los textos (lingüísticos) no son en absoluto la única fuente para el historiador, ni a veces la más confiable. Mientras la cultura occidental es altamente 'gráfica' (en el sentido del almacenamiento de la memoria colectiva e individual en signos gráficos y electrónicos), otras culturas disponen de medios distintos para mantener una memoria viva de su historia (tradición oral, canciones, costumbres, rituales, restos arqueológicos, proverbios, etc.). La filosofía intercultural interpreta la importancia textual y gráfica (o hasta su exclusividad) como una característica de origen monocultural; la cultura occidental es, en el fondo, una 'logología', un razonamiento sobre la palabra *(logos)* y sobre la misma razón *(logos)*. A la luz de esta crítica, la insistencia en la 'textualidad' y 'escrituralidad' como condiciones imprescindibles de la filosofía se revela como culturalmente determinada y no universalizable.[36]

---

[36] La 'graficidad' de la cultura occidental tiene que ver con la importancia de la 'palabra' *(logos, verbum)* en las dos culturas fundacionales principales: La cultura semita (judeo-cristiana) y helénica (grecorromana). La 'palabra de Dios' como el principal medio de revelación teológica, concentrada en el *logos* encarnado, ha determinado fuertemente el alto grado de 'graficidad' de la cultura occidental posterior y la fetichización de la palabra escrita.

De igual manera que la 'filosofía incaica' nos puede ayudar (como trasfondo histórico autóctono dominante) en la tarea de la elaboración de una 'filosofía andina', también los (futuros) descubrimientos de una cierta escritura o 'textura' incaica pueden contribuir a nuestro propósito. Hay indicios de que la cultura incaica no era del todo ágrafa, sino que poseía un sistema grafológico muy sofisticado y altamente codificado.[37] No solamente los *khipu* (cuerdas de diferentes tamaños con múltiples nudos), sino también los *tokapu* (símbolos e ideogramas simétricamente ordenados) en el ropaje de los nobles y en los *qero* (vasos de madera o arcilla decorados con incisiones y pinturas) ocultan probablemente una simbología lingüística aún no descodificada.

Desde la conquista española, las y los historiadores/as empezaron a transcribir el quechua (o *runa simi*: 'lengua del hombre') y aimara, mediante el alfabeto latino, tomando en cuenta sus características fonéticas.[38] Recién en nuestros días, se viene estableciendo una normatividad para la estructura y gramática del *runa simi* y del aimara. El *runa simi* consiste de cinco vocales (aunque la reforma lingüística pretende reducirlas a tres: A, I, U), 26 consonantes propias (con sus alófonos) y 4 grafías hispanas (B, D, G, F) para los

[37] Como ejemplos véase:

Burns, William G. (1981). *La escritura de los Incas*. Lima.

Según el autor, los Incas dominaban distintos sistemas mnemotécnicos de escritura, que no necesariamente son alfabéticos, sino pictográficos, jeroglíficos y simbólicos.

Arellano, Carmen (1999). "Quipu y tocapu: Sistemas de comunicación inca". En: Franklin Pease (ed). *Los Incas*. Lima: PLV. 215-262.

De la Jara, Victoria (1975). *Introducción al estudio de la escritura de los Incas*. Lima: Studium.

Miranda Luizaga, Jorge y Crämer, Heiner (1994). *Die Schrift der Anden-Kultur*. Eichstätt: Diritto.

[38] La transcripción fonética es la razón para una gran variedad de expresiones lingüísticas del quechua y aimara, tanto en el pasado como en el presente. Como ejemplo, para el quechua podemos analizar el nombre de la capital del *Tawantinsuyu*, "Qosqo": como los españoles no sabían pronunciar la Q aguda, rápidamente se convirtió en "Cusco", o en su forma más castellana "Cuzco". Según la reforma lingüística actual, tendríamos que escribir "Qusqu". Actualmente, existe un debate entre la Academia de la Lengua Quechua que opta por mantener los cinco vocales, y los lingüistas académicos que sólo quieren aceptar las tres vocales A, I, U. Aunque en el caso del aimara, se ha definido la trivocalidad (A, I, U), existe también una variedad en la transcripción de expresiones aimaras originales, como nos demuestra el nombre de la actual ciudad de La Paz: "Choqueyapu" que tendría que escribirse "Chuq'i Yapu" (de *chuq'i*: papa, e *yapu*: chacra).

hispanismos. El aimara consiste de 3 vocales (A, I, U), 26 consonantes propias (con sus alófonos), una vocal auxiliar [la diéresis (¨)] y 4 grafías hispanas (B, D, G, F) que se usan menos que en el quechua.

La cultura andina (que no es idéntica con la incaica) se ha convertido paulatinamente de una cultura presumidamente ágrafa a una cultura que se expresa (entre otros) también por la escritura y que produce su literatura propia. El quechua y el aimara hoy día ya pueden presentar una gran variedad de textos literarios, de estudio y de otra índole. Hasta hay intentos de reivindicar los idiomas *runa simi* y aimara (respectivamente su síntesis, el "quechumara") para la expresión filosófica, como demuestran los trabajos de Mario Mejía Huamán.[39]

Sin embargo, la palabra escrita (en castellano, quechua o aimara) no es la fuente principal para la reflexión filosófica andina, sino más bien un medio auxiliar. La experiencia vivencial del *runa/jaqi* se expresa a través de un sinnúmero de medios y formas: El modo de vivir, la organización de trabajo, la estructura social de la familia, del *ayllu*, del barrio y de la región, los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad. Estas expresiones en su gran mayoría son ágrafas, porque la escritura como medio de expresar e interpretar las experiencias vividas, para el *runa/jaqi* andino no es el instrumento predilecto, a pesar de su existencia y proliferación actual (tanto en castellano como en los idiomas autóctonos). El *runa/jaqi* no es logo-céntrico (en el doble sentido)[40], ni menos grafo-céntrico; su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensitividad, el baile, el arte, el culto. Podríamos hablar de una 'esteto-centricidad' (en el sentido kantiano de la *aisthesis*, pero también en el sentido artístico) o pragma-centricidad (el actuar cotidiano y simbólico como representación de una cierta experiencia).

Las fuentes para la filosofía andina son (como para cada filosofía auténtica) pre-filosóficas, o mejor dicho: no-filosóficas: La experiencia concreta de los pueblos andinos, vivida dentro de ciertos

---

39 Mejía Huamán, Mario (1994). "Valor filosófico del idioma quechua". En: *Cuadernos Americanos Nueva Época*. 52. México. Jul.-Ago. de 1994. Respecto al "quechumara", véase: Cerrón-Palomino, Rodolfo (1994). *Quechumara: Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aimara*. La Paz: CIPCA.

40 El doble sentido de *logos* ('razón' y 'palabra') sea quizá determinante para la familiaridad paradigmática entre pensamiento y lenguaje, vigente en Occidente. El ser humano occidental 'piensa' en palabras *(logoi)*, el ser humano andino en símbolos, actos y ritos.

parámetros espacio-temporales. No se trata de una 'filosofía de segunda mano' que se basa en textos filosóficos ya elaborados (lo que Nietzsche solía llamar una "filosofía rumiante"). Sin embargo, el objeto (material) de la filosofía andina tampoco es una realidad 'objetiva' y pre-conceptual, un mundo prácticamente 'virgen', sino una cierta experiencia, y por lo tanto: una interpretación vivencial de este mundo. Metódica y hermenéuticamente, la filosofía como reflexión sistemática siempre llega tarde y presupone ya una pre-concepción (Gadamer habla de "prejuicios") y pre-hermenéutica existentes que anteceden a cualquier intento de conceptualización.[41] Por eso, metodológicamente podemos distinguir cuatro niveles:

1. La realidad 'cruda' como un supuesto 'objetivo' y pre-vivencial en el séntido de una alteridad radical (el *Ding-an-sich* o *noumenon* kantiano corresponde más o menos a este nivel). Se trata de un cierto 'ideal' construido (como extrapolación) a partir de su vivencia y experiencia, porque cada apropiación emocional, artística, social e intelectual de esta realidad, de hecho, ya es una 'interpretación', aunque pre-conceptual y no-sistemática. En el ámbito andino, este nivel corresponde a los factores geográficos, topográficos, climáticos, cosmológicos y biológicos 'más acá' de su experimentación por el *runa/jaqi*. Filosóficamente, sólo tiene importancia como 'idea regulativa o heurística', es decir: como un fenómeno liminal imprescindible para el proceso hermenéutico posterior.[42]

---

[41] Véase: Gadamer, Hans Georg (1960; 1991). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga; *Verdad y Método: Principios de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme. Gadamer se refiere en su análisis ante todo a la 'hermenéutica ontológica' de Heidegger que habla de una 'precomprensión' *(Vorverständnis)* o 'comprensión del ser' *(Seinsverständnis)* preconceptual que pertenece a los existenciales del *Dasein*. Cf. Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer [*El Ser y el Tiempo*. México 1988; especialmente 11-24].

[42] Aunque *de facto* resulta imposible distinguir entre la 'realidad' extra- o pre-experimental y su experiencia vivencial posterior (que siempre ya es una cierta 'interpretación'), me parece importante mantener esta *distinctio formalis*, para evitar dos extremos: Por un lado, un idealismo 'hermenéutico' en la tradición del principio *esse est percipi* de Berkeley (sería entonces más exactamente: *esse est interpretari*), y por otro lado, un realismo pre-crítico y gnoseo-céntrico *(adaequatio rei et intellecti)*. El primer 'contacto' con esta 'realidad' no es de tipo racional, ni teórico, sino una experiencia 'holística' e irreducible que trasciende la escisión gnoseológica entre sujeto y objeto.

2. La experiencia vivencial de esta realidad por el *runa/jaqi*. Tal como cada experiencia, se trata del primer nivel hermenéutico y, por eso, ya es una cierta 'interpretación' del mundo. También la vivencia por el ser humano andino 'interpreta' la realidad pre-vivencial de acuerdo a los parámetros de su vida. Esta experiencia, por tanto, no es 'objetiva' ni 'neutral' (en contra de la *Wertfreiheit* de Max Weber), sino que obedece a intereses pragmáticos y existenciales de la y del intérprete. El *runa/jaqi* experimenta su entorno 'real' mediante una codificación cultural que obedece a necesidades físicas y sociales, y que introduce una cierta 'valoración' a un mundo idealmente no-axiomático. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermenéutica) es lo que podemos llamar 'cosmovisión': Un cierto ordenamiento del *kosmos* como alteridad y trascendencia real, por medio de parámetros antropológicos (e inclusive antropomórficos), pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico y racional.[43]
3. La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia vivida. Es el nivel de la reflexión filosófica en sentido original y propio. Según Aristóteles, la admiración (que es una cierta experiencia) es el punto de partida para la reflexión filosófica. La filosofía corresponde entonces a una necesidad de segundo orden: Conceptualizar lo que ya es vivido dentro de un ordenamiento pre-conceptual y pre-reflexivo. Este es el nivel exacto en el que se ubica la 'filosofía andina'. Como ya dijimos, es la 'segunda palabra' después y en base a la interpretación primordial hecha por el mismo *runa/jaqi* mediante su experiencia vivencial. En este sentido, la 'filosofía andina' es 'interpretación de la interpretación', pero sin ser por esto ya interpretación textual. En el fondo, se trata de una explicitación (racional y conceptual) de lo que implícitamente ya está presente en el primer nivel de interpretación. Consecuentemente, la 'filosofía' tendría que ser definida como 'cosmovisión explícita' o 'interpretación racional de la experiencia vivencial del mundo'. La filosofía andina, en

---

43 La experiencia vivencial (en sentido del *Erlebnis*) más que con la razón tiene que ver con los sentimientos y las emociones; es una suerte de 'conciencia natural' (Husserl), un arraigamiento subconsciente del ser humano (como el *In-der-Welt-Sein* de Heidegger). Esta experiencia primordial se expresa mediante un sinnúmero de medios predominantemente no-conceptuales (mitos, creencias, ritos, celebraciones, costumbres, símbolos, etc.).

específico, es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* de aquella parte del *kosmos* que le rodea.[44]

4. La reflexión e interpretación histórica de esta misma filosofía originaria. Es el nivel, en donde la filosofía se convierte en 'historia de la filosofía', en una interpretación de tercer grado (y una reflexión de segundo grado o 'meta-reflexión'). Si bien es cierto que el quehacer filosófico (y sus productos textuales) también es un objeto de la misma filosofía, de ningún modo puede ser su carácter principal. El gran peligro de esta concepción de 'filosofía' es que se encierre en su torre de marfil y se vuelva narcisista; ya no toma en cuenta como punto de referencia la alteridad no-filosófica radical. Por lo tanto, se convierte, en última instancia, en meta-filosofía (un círculo hermenéutico *sui generis*)[45], en filología (amor a la letra) o hasta en "logo-logía" (reflexión de la letra).

   La predominancia, en el mundo occidental (y fuera de éste), de esta concepción de 'filosofía' se debe sobre todo a la 'historización' de la filosofía (occidental) en el siglo XIX. El ideal hegeliano de que la filosofía llegue a la 'concepción de sí misma', a través del estudio de su recorrido histórico (espíritu objetivo), más tarde se transformó en 'historismo', en el sentido nietzscheano de la palabra. Este nivel de reflexión filosófica necesariamente requiere como fuente y punto de partida de textos filosóficos elaborados en períodos distintos a la misma interpretación. Ya no es una hermenéutica entre realidades coetáneas, sino entre dimensiones en perspectiva dia-crónica. A pesar de esta alteridad histórica, se trata, en el fondo, de una reflexión inmanente de "lo mismo" (Lévinas): textos sobre textos. En el caso de la 'filosofía andina', este nivel prácticamente no es aplicable, a causa de la falta de

---

[44] No me parece oportuno definir el objeto (material) de la filosofía a la manera 'realista' como 'la totalidad de lo que es', porque este 'ser' ('realidad') siempre ya es mediado por la experiencia pre-conceptual. La filosofía sólo indirectamente tiene que ver con la 'realidad', pero directamente con la totalidad *(holon)* de la experiencia vivencial humana de esta 'realidad'. Esto quiere decir que la palabra filosófica es 'segunda palabra'.

[45] La problemática de una 'meta-filosofía' (o 'filosofía de la filosofía') tiene que ver con la señalada, al haber discutido el tema de la supra-culturalidad: una 'historia de la filosofía' a su vez es histórica y culturalmente situada. Esto lleva o bien a un *regressus ad infinitum*, o bien a un círculo hermenéutico, pero nunca a una posición supra-cultural o meta-histórica.

textos filosóficos elaborados acerca del tema. Sería demasiado prematuro pensar en escribir una 'historia de la filosofía andina'.

Mi propósito solamente tiene que ver con los niveles dos y tres, es decir: la experiencia vivencial (pero ya interpretativa) de la realidad 'trascendente' por parte del *runa/jaqi*, y la reflexión filosófica de primer grado sobre esta experiencia (que es una interpretación de segundo grado). El primer nivel sólo juega un papel como un presupuesto *(prae-sub-ponere)* o ideal heurístico de la misma experiencia integral; y el cuarto nivel (filosofía de la filosofía) no juega (todavía) ningún papel, a estas alturas de la elaboración de una 'filosofía andina' propia. Por lo tanto, la fuente y el punto principal de referencia hermenéutica para la filosofía andina es justamente esta experiencia vivencial de los pueblos andinos y sus interpretaciones implícitas (aunque no conceptuales) del *kosmos* en sus múltiples aspectos.

Esta experiencia primordial (que con Heidegger podríamos llamar un determinado *In-der-Welt-Sein*) tiene sus propios medios de expresión y organización extra-conceptual. En el fondo, se trata del contenido de la (sub-)conciencia colectiva del ser humano andino,[46] esta rica tradición acumulada durante siglos en lo más hondo del alma y corazón del *runa/jaqi*. Claro que sin ningún tipo de exteriorización de esta (in-)conciencia, la experiencia vivida, pensada e interpretada por generaciones, no serviría en absoluto para una sistematización racional posterior. Por lo tanto, la fuente en sentido propio del filosofar andino es la manifestación multifacética de esta (sub-)conciencia colectiva.

Hablando de 'experiencia', no podemos distinguir sin más un momento 'interior' o psíquico (la vivencia personal) y un momento 'exterior' o materializado (la expresión), porque tal distinción obedece a un cierto paradigma dominante en la filosofía occidental: la dicotomía entre 'dentro' y 'fuera', 'más-allá' y 'más-acá', 'antes' y 'después', etc.[47] Entiendo aquí la 'experiencia' como fenómeno integral

---

[46] No me limito a la acepción técnica de lo 'subconsciente colectivo' en el sentido de Carl Gustav Jung. Si bien es cierto que existen 'arquetipos' específicamente andinos, la 'subconsciencia colectiva' del *runa/jaqi* andino contiene mucho más que símbolos e imágenes: modos de vivir, costumbres, normas, tradiciones orales, formas de organización, recuerdos 'inmemorables', etc.

[47] Veremos más adelante que las 'topologías' filosóficas principales de Occidente (trascendencia-inmanencia; interioridad-exterioridad; esencialidad-accidentalidad; sujeto-objeto; contingencia-necesidad; etc.) no son universales y tienen un trasfondo cultural determinado. En la filosofía andina, la 'topología' principal se orienta en las categorías de 'arriba-abajo', 'izquierda-derecha', 'femenino-masculino'.

(holístico) e irreducible, compuesto por los supuestos momentos formalmente distinguibles *(distinctio formalis)*, pero realmente indistintos *(distinctio realis)*: afectación exterior, reacción individual, sentimientos y emociones correspondientes, estructuración personal, manifestación lingüística y extra-lingüística, colectivización, interpretación y explicación ritual y simbólica.

Aunque la filosofía, ante todo, se remonta a los últimos tres momentos del proceso vivencial, sin embargo, no se los puede separar de su estructura integral. Se entiende que la 'experiencia' en este sentido no es lo mismo que la *empireia* científica, sino más bien una suerte de *Lebenswelt* (Husserl), un modo de vivir integral. Además, no se trata de un fenómeno individual o individualizado; la experiencia en el contexto andino es sobre todo colectiva o trans-individual. El individuo es portador y potenciador de una experiencia que le supera, pero de ninguna manera el actor principal. También a este respecto, la cuestión (occidental) de si primero está la 'vivencia personal' del individuo y después su socialización, o si primero está una experiencia 'colectiva' y después su apropiación e interiorización por el individuo, es un punto de vista 'anatópico'. Los conceptos occidentales de 'individuo' y 'yo' no son universalizables.

Entre las manifestaciones lingüísticas de la vivencia andina destaca la tradición oral, tal como se expresa en un sinnúmero de cuentos, historias, adivinanzas, cantos, dichos y fórmulas. Últimamente, se ha empezado a llevar a la forma 'gráfica' esta riqueza expresiva, mediante entrevistas y testimonios, pero también recopilando un gran número de canciones colectivamente presentes, pero hasta hace poco no impresas en papel.[48] Otra manifestación frecuente es la expresión costumbrista, esta rica coreografía pragmática en la vida individual y colectiva, en los ciclos agrícola y cósmico, en el modo de convivencia y organización social. Una parte importante de ella son los rituales religiosos y para-religiosos, la expresión ceremonial y festiva. Esto, a su vez, se expresa en creencias ya más estructuradas que embocan en lo que se suele llamar una "cosmovisión". Pero, en el

---

48 Como ejemplos menciono la serie *Biblioteca de la Tradición Oral Andina* que está editándose desde 1976 (hasta la fecha 22 tomos) por el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" en Cusco (www.cbc.org.pe), las ediciones de *Abya Yala* en Quito (www.abyayala.org), y las publicaciones del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en La Paz (www.cipca.org.bo).

fondo, cada momento de esta expresión colectiva de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* es cosmovisión, y no sólo su corolario o síntesis de creencias.[49]

Como apoyo secundario, también los vestigios del pasado llegan a ser 'fuentes' para la 'filosofía andina'. En primer lugar, las huellas arqueológicas y paleontológicas que abundan en el ámbito andino; éstas no sólo sirven para la reconstrucción del pasado (entre otros del imperio incaico), sino también para echar luces sobre la concepción actual del mundo en la región andina. En segundo lugar, los relatos y las descripciones de los cronistas hechos en el preciso momento de la primera penetración de la cultura andina por parte de la española (e *ipso facto* la occidental en general). En el caso de la cultura andina quechua, cabe mencionar sobre todo a Felipe Guaman Poma de Ayala y su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de 1615, a Inca Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales de los Incas* de 1609, y a Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua y su *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* de 1613.[50] También pueden ser iluminadores los primeros testimonios de los conquistadores españoles del siglo XVI, como Cristóbal Ponce de León, Pedro de Cieza de León, Cobo Bernabé, Domingo de Santo Tomás quien editó el primer vocabulario de la lengua quechua y Ludovico Bertonio quien publicó el primer diccionario de la lengua aimara.[51] Además se puede tomar

---

[49] En este sentido, la filosofía andina considera como "ciencias auxiliares" sobre todo a la etnografía, fenomenología de la religión, antropología cultural, antropología de la religión, etno-lingüística, etología, arqueología e historiografía.

[50] Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615; 1936). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Facsimile edition. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXIII. Ed. Alfred Métreaux. París: Institut d'Ethnologie.

Idem (1614; 1987). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. 3 tomos. Madrid.

Garcilaso de la Vega, Inca (1609; 1963). *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas*. Madrid.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1993). *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru: Estudio etnohistórico y lingüístico*. Editado por Duviols, Pierre e Itier, César. Cusco: IFEA/CBC.

A pesar de que se trata de cronistas 'mestizos' e 'incáfilos', sin embargo, ya revelan una óptica exógena y españolizada (sobre todo cristianizada). Es necesario hacer una 'lectura de profundidad' *(Tiefenlektüre)* de sus relatos y dibujos.

[51] Ponce de León, Cristóbal (1543; 1974). "Visita de la provincia de Conchucos". En: *Boletín Francés de Estudios Andinos* III. Lima.

Cieza de León, Pedro de (1553; 1962). *La crónica del Perú*. Madrid; Idem (1554; 1943). *Del señorío de los incas*. Buenos Aires.

en consideración los múltiples testimonios por descendientes incaicos, recopilados posteriormente.

3.4. El sujeto filosófico

Desde los Siete Sabios en la Grecia Antigua hasta las y los últimos/as filósofos/as postmodernos/as del siglo XXI entrante, la filosofía occidental recalca la individualidad del sujeto filosófico. El anonimato es la gran excepción en la tradición filosófica de Occidente.[52] Por lo tanto, gran parte de esta tradición no sólo es una referencia a textos, sino ante todo a personajes ('filósofos/as') del pasado: El filosofar en Occidente es una empresa de personas concretas e identificables en espacio y tiempo, destinada y dirigida igualmente a personas individuales como receptores/as.

Aunque la 'profesionalización' de la filosofía es un fenómeno bastante reciente (siglo XIX), sin embargo, se ha convertido hoy día prácticamente en norma, ante todo en la 'filosofía académica' de las universidades. La personalización e individualización del sujeto filosófico en Occidente no es concebida —por la misma filosofía occidental— como un fenómeno cultural específico y determinado (monocultural), sino como un hecho 'universal' (en sentido supercultural) de todo filosofar: Filosofía *per definitionem* es producida por individuos con nombre y apellido. El anonimato es prácticamente un *argumentum ex ausentia* para el carácter no-filosófico del texto.

Igual que la 'agraficidad' (sin escritura alfabética) de una cultura, también el 'anonimato' (sin autoría individual) en muchas ocasiones ha sido un argumento convincente para negar *a priori* la posibilidad de la existencia de una filosofía en ella. De esta manera, no sólo las 'filosofías autóctonas' de *Abya Yala* y del África, pero también gran parte de las grandes tradiciones filosóficas de Asia tenían que ceder

---

Cobo, Bernabé (1653; 1964). *Historia del Nuevo Mundo*. 2 vols. Madrid.

Santo Tomás, Fray Domingo de (1560; 1951). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima.

Bertonio, Ludovico (1603; 1995). *Arte breve de la lengua aymara*. La Paz: Yachaywasi.

52 El más famoso es sin duda Pseudo-Dionisio Areopagita cuyo nombre auténtico desconocemos. Aparte del anonimato, tampoco hay muchos escritos filosóficos colectivos; como ejemplos de estas excepciones (que comprueban la regla) menciono a Marx-Engels, Russell-Whitehead y Adorno-Horkheimer.

ante este criterio monocultural de lo que es 'filosofía'. Tanto los *Upanishads* como los *Vedas* son textos filosóficos anónimos, pero que han impactado fuertemente la vida filosófica del sub-continente índico. También en la tradición china se da este fenómeno, aunque el anonimato es menos frecuente. La cuestión de la individualidad reconocida, la individualidad anónima o la colectividad del sujeto filosófico tiene que ver con supuestos culturales y filosóficos (inconscientes). No resulta difícil explicar la personalización e individualización de la filosofía occidental por la importancia trascendental que tiene la persona individual como 'sujeto' (yo), por lo menos a partir de Sócrates.

En el caso de la 'filosofía andina', la situación parece más precaria todavía: No sólo no existen textos filosóficos (aunque fueran anónimos), sino además tampoco hay individuos identificables como 'filósofos/as'. Históricamente, la cuestión de si había en una cierta época personas dedicadas predominante o exclusivamente a la 'filosofía', tiene un cierto interés y peso. Miguel León-Portilla enfatizó en su ya clásica obra *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes* de 1956 la importancia de la existencia de 'filósofos' (los *tlamatinime)* como una de las condiciones imprescindibles para que se trate realmente de 'filosofía'.[53] En el caso de la 'filosofía incaica' ocurre lo mismo referente a los *amawt'a* (sabios, instruidos). Reitero que para mi propósito, ni la graficidad de la cultura, ni la existencia de 'filósofos/as' individuales es una *conditio sine qua non* del fenómeno de la filosofía. Ésta no se define eidéticamente (en su esencia) como 'sabiduría escrita en textos por personas con nombre y apellido', sino ante todo por su naturaleza, su objeto y el grado de conceptualización y sistematización.

El sujeto andino en general es un sujeto colectivo o comunitario; en lo específico, esto vale también para la filosofía. Si bien es cierto que se puede distinguir metodológicamente —tal como lo he planteado antes— entre el nivel de la experiencia colectiva y vivencial (2) y el nivel de la reflexión filosófica (3) de la misma, esto no significa

---

53 León-Portilla, Miguel (1956). *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Acerca del debate sobre el carácter de los *tlamatinime* véase:

Sobrevilla, David (1992). "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?: La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía". En: AA.VV. *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 163-208; especialmente 202-206.

que la filosofía surja como un *deus ex machina* de un nivel totalmente pre-conceptual y pre-lógico. Ya nadie toma en serio la caracterización de la "mentalidad primitiva" hecha por Lévy-Bruhl en el sentido de su 'pre-logicidad'.[54] La experiencia vivencial tiene su lógica particular y contiene *in nuce* los *philosophemata* que el o la 'filósofo/a profesional' solamente explicita y sistematiza. Por lo tanto, podemos afirmar que el verdadero sujeto filosófico es el *runa/jaqi* anónimo y colectivo, el ser humano andino con su herencia vivencial colectiva e inconsciente, la gran comunidad de seres humanos, relacionados en el tiempo y en el espacio por una experiencia e interpretación comunes.

El o la 'filósofo/a profesional' sólo es la o el portavoz o 'partero/a' de este pueblo sin voz, la o el intérprete y sistematizador/a de la experiencia '*para*-filosófica' del *runa/jaqi*. Pero de ninguna manera es la o el 'pensador/a de primera mano' o la o el creador/a *ex nihilo* de un sistema filosófico sobrepuesto a una cierta cultura y vivencia. La o el filósofo/a 'profesional' siempre viene tarde con respecto a la 'filosofía viva' de este sujeto colectivo que no es una experiencia totalmente a-lógica o no-conceptual, sino que es ya una reflexión '*proto*-filosófica' auténtica como el conjunto de *logoi spermatikoi* ('razones seminales') inherentes e implícitos a esta experiencia.[55] Una vez más tengo que subrayar la existencia de un 'círculo hermenéutico' entre estos dos niveles: la o el 'filósofo/a' interpreta y traduce *(trans ducere)* la reflexión materializada en estas múltiples manifestaciones a través de una conceptualización sistemática, y el *runa/jaqi* interpreta (igual que un músico la partitura) ante el horizonte hermenéutico de su experiencia vivencial, esta filosofía cristalizada en 'concepciones' ordenadas.[56]

---

54 Lévy-Bruhl, Lucien (1922). *La mentalité primitive* [La mentalidad primitiva]. París. *Idem* (1927). *L'âme primitive* [El alma primitiva]. París.

Cf. la crítica por Lévy-Strauss quien descubrió una 'racionalidad con leyes propias' en los pueblos llamados "salvajes" [Lévy-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage* (El pensamiento salvaje). París].

55 Con esto no pretendo adaptar un esquema neoplatónico o agustiniano al ámbito cultural andino, ni abogar por un 'anonimato filosófico' en alusión al 'anonimato teológico' (Rahner). Sólo quiero decir que el *logos* no es una creación de las filósofas y los filósofos profesionales, ni que la racionalidad es una exclusividad de la filosofía.

56 Ésta quizás sea la razón más profunda por la que la 'filosofía andina' nunca puede ser un asunto netamente académico. La convivencia y la relación de la y del 'filósofo/a-intérprete' con la misma población andina es de vital importancia.

3.5. La (in-)conmensurabilidad de conceptos

Una dificultad peculiar se nos presenta a raíz de la negación de la universalidad (o supra-culturalidad) del significado de los conceptos filosóficos. Desde Aristóteles, la filosofía occidental está acostumbrada a 'definir' el significado de los conceptos por su esencia transtemporal y supra-cultural. Sin embargo, la filosofía intercultural ha puesto de manifiesto que este 'esencialismo' (definitorio) obedece a un cierto modelo culturalmente determinado, o sea: la metafísica helénica-occidental que distingue entre lo 'necesario y contingente', lo 'inmutable y mutable' y lo 'esencial y accidental'.[57] Existen paradigmas (culturales) que no solamente definen lo 'esencial' de otra manera, sino que ni conciben tal distinción como algo básico. Parece entonces que la *philosophia perennis* en el fondo ni es trans-temporal, ni supra-cultural, sino una cierta manifestación (esencial) de la tradición dominante de la filosofía.

En la terminología de la lógica modal de los 'mundos posibles' podríamos conceptualizar las distintas culturas y sus paradigmas filosóficos (no en el sentido esencialista o 'bancario') como diferentes 'mundos posibles' con sus rasgos peculiares, tanto accidentales (diacrónicamente contingentes) como esenciales (diacrónicamente necesarios, pero sincrónicamente contingentes).[58] Entonces, en cada paradigma cultural y filosófico ('mundo') existen unos invariables conceptuales, unas 'esencias' semánticas de interpretación que quedan

---

[57] Véase nota 42 de este capítulo.

[58] La aplicación de la semántica de la 'lógica de los mundos posibles' a la interculturalidad podría permitir conceptualizar de mejor manera las categorías de 'esencialidad', 'necesidad' y 'accidentalidad' culturales, pero también de la 'transculturalidad'.

Respecto a la 'lógica modal de los mundos posibles', véase:

Cresswell, M.J. y Hughes, G.E. (1968; 1973). *An Introduction to Modal Logic* [Introducción a la lógica modal]. Londres: Methven [Madrid: Tecnos].

Loux, Michael (ed.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics*. Ithaca: Cornwell University Press.

Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford.

Stalnaker, R.C. (1979). "Possible Worlds". En: Loux, Michael (ed.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics*. Ithaca: Cornwell University Press. 225-234.

La terminología "contingencia sincrónica" y "contingencia diacrónica" es de Antoon Vos, pero su contenido se remonta a la teoría modal de Juan Duns Escoto [Vos, Antoon (1981). *Kennis en Noodzakelijkheid*. Kampen].

idénticas a través del tiempo (transtemporalidad cultural). Esto nos permite hablar (en el sentido de *Idealtypen*) de una 'cultura europea' o 'china', de una 'filosofía occidental' o 'índica'.

Pero en el diálogo intercultural, tratamos de las relaciones entre culturas, o sea: de la cuestión que los lógicos llaman *transworld identity*[59]. ¿Es posible que no solamente existan invariables intra-culturales (dentro de un 'mundo posible') que he denominado la 'esencialidad cultural' de un cierto paradigma, sino que haya también invariables inter- o hasta trans-culturales (entre algunos o todos los 'mundos posibles') que serían 'necesidades culturales'?

El problema planteado tiene que ver con la (in-)conmensurabilidad de culturas y paradigmas filosóficos relacionados con éstas. En esta cuestión, hay dos posiciones extremas: El supra-culturalismo esencialista de la filosofía por un lado, y el relativismo cultural extremo de la filosofía por otro lado.[60] La primera posición se manifiesta en la concepción (occidental) de una *philosophia perennis* por encima *(supra)* de tiempo y espacio, es decir: de una filosofía trascendente con respecto a cualquier cultura. La otra posición refleja en algo la concepción postmoderna de una pluralidad de paradigmas filosóficos inconmensurables y hasta incomunicables. En términos lógicos: El supra-culturalismo lleva a un determinismo o necesarianismo a-histórico (esencialismo metafísico), y el relativismo cultural a un 'voluntarismo' y anarquismo conceptual histórico (contingentismo).

Aunque no sostengo una *transculture identity* (identidad transcultural), sin embargo tendríamos que garantizar por lo menos (como postulado heurístico) una forma de 'accesibilidad' entre una y otra cultura que obedece a ciertas estructuras conceptuales transculturales. ¿Cómo una filósofa o un filósofo occidental puede llegar a entender la filosofía andina? ¿Cómo para ella o él será accesible la riqueza conceptual de esta cultura? Según el esencialismo filosófico, esto es posible porque los dos paradigmas comparten —como *tertium*

---

59 Véase: Plantinga, Alvin (1979). "Transworld Identity or Worldbound Individuals". En: Loux, Michael (ed.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics.* Ithaca: Cornwell University Press. 146-156. Se trata de la cuestión de la (in-)variabilidad de ciertas características de un cierto 'mundo posible' en y a través de otros 'mundos posibles', lo que nos da pautas acerca de la 'necesidad' (o transculturalidad) de estos rasgos.

60 Las paralelas correspondientes en la lógica modal serían el 'actualismo' que llega a ser un determinismo lógico (necesarianismo), y el 'posibilismo' que lleva a un contingentismo (todo es contingente).

conceptos como 'universales homológicos', por encima de la diversidad de origen (heterogeneidad) y de cultura (multiculturalidad). La 'homeomorfía' (de *homeion*: 'similar' y *morphé*: 'forma') es una tercera forma de 'equivalencia', más allá de la univocidad y equivocidad.[64] No se trata de un equivalente conceptual (por ejemplo para el concepto occidental de 'Dios') en una cultura distinta, ni de una oposición equívoca ('Dios' es culturalmente totalmente inconmensurable), sino de un equivalente funcional. En el encuentro intercultural, no se busca en la cultura ajena (C1) la misma función que un cierto concepto tiene en la cultura propia (C2), sino aquella función equivalente a la que la noción original (y probablemente monocultural) de C2 ejerce en la correspondiente filosofía de C1.

En el caso de la filosofía andina, ocurre con frecuencia que no existen conceptos 'homólogos' (de 'igual contenido lógico') con respecto a las conceptualizaciones de Occidente, ni 'traducciones' unívocas de conceptos occidentales en el mundo andino. Una misma palabra (aunque exista en diferentes idiomas) no significa lo mismo en contextos y culturas distintos; "hambre" es otra cosa para el hambriento que para el satisfecho. La mayoría de los conceptos definidos en Occidente como estándares 'universales', no son universalizables (o 'trans-culturalizables') sin más. Hay que hacer una 'traducción homeomórfica' que toma en cuenta el funcionamiento del concepto respectivo dentro de un contexto 'anatópico'.[65] En este sentido podríamos comparar las culturas con los 'juegos lingüísticos' *(Sprachspiele)* de Wittgenstein: Un cierto concepto recién adquiere significado dentro de un 'juego' determinado por ciertas reglas y un cierto contexto. Tampoco se trata de variantes de un mismo juego —la 'lógica occidental'—,

---

64 Sin ir demasiado lejos, podemos hablar —en alusión al *tertium* escolástico de la 'analogía'— de una 'analogicidad' cultural o de 'equivalentes análogos' (mejor: 'equivalentes anamórficos'). La analogicidad insiste a la vez en la inconmensurabilidad (equivocidad) y la conmensurabilidad (univocidad) de dos o más fenómenos.

65 Aunque el término "anatopismo" fue acuñado por Belaúnde para describir la alienación cultural de la filosofía latinoamericana, también podemos emplearlo en un sentido 'neutral' para describir la situación común de la trans-culturación de conceptos. El concepto greco-occidental 'espíritu' por ejemplo tendrá en una situación 'anatópica' (tal vez mejor: 'heterotópica'), es decir: dentro de una cultura no-occidental, otra 'función', y, por tanto, otro significado. Para la 'traducción' intercultural de conceptos, Raimon Panikkar plantea la necesidad de una 'hermenéutica diatópica' [Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta; 46].

sino de juegos distintos, pero jugados en parte por los mismos jugadores. Esto ocurre en el encuentro inter-cultural.[66]

Respecto a la conmensurabilidad 'homeomórfica' de conceptos, tendríamos que hablar tal vez de 'juegos de conceptualización de la experiencia'. Cada cultura tiene sus propias reglas en este proceso, y cada introducción de conceptos 'exógenos' (que tienen su *Sitz im Leben* en una cultura distinta) requiere de una introducción cuidadosa, para ver cómo funciona tal o cual concepto dentro de las reglas del 'juego' autóctono. El modo occidental de conceptualizar la experiencia vivencial es un cierto modo entre otros, pero de ninguna manera el único, ni el más avanzado; es el modo más adecuado a la naturaleza de la experiencia vivida en este contexto cultural. Transponerlo ('transculturarlo') unívocamente a otra cultura con una experiencia distinta, no sólo significa que no puede captar *(con-cipere)* el significado propio (endógeno) de la experiencia, sino que es sobre todo un acto de violación cultural.

Reitero que la búsqueda de 'equivalentes homeomórficos' solamente se puede llevar a cabo cuando se la lleva a cabo mediante encuentros 'reales' de personas de distintas culturas (inter-culturalidad vivida), o sea: cuando presupone *(prae-sub-ponere)* el diálogo o polílogo personal. Sobre todo, para la tradición occidental que está marcada predominantemente por la vista *(theorein)* y la objetivización del 'otro' *(cogito cogitata mea)*, la actitud de 'escuchar' y la abertura de dejarse 'interpelar' por esta 'otra' o este 'otro', es una urgencia de hoy día.[67] El intento de hacer 'sonar' esta voz disonante de la 'filosofía andina', es a la vez un cuestionamiento de la usurpación hegemónica de la razón filosófica por Occidente.

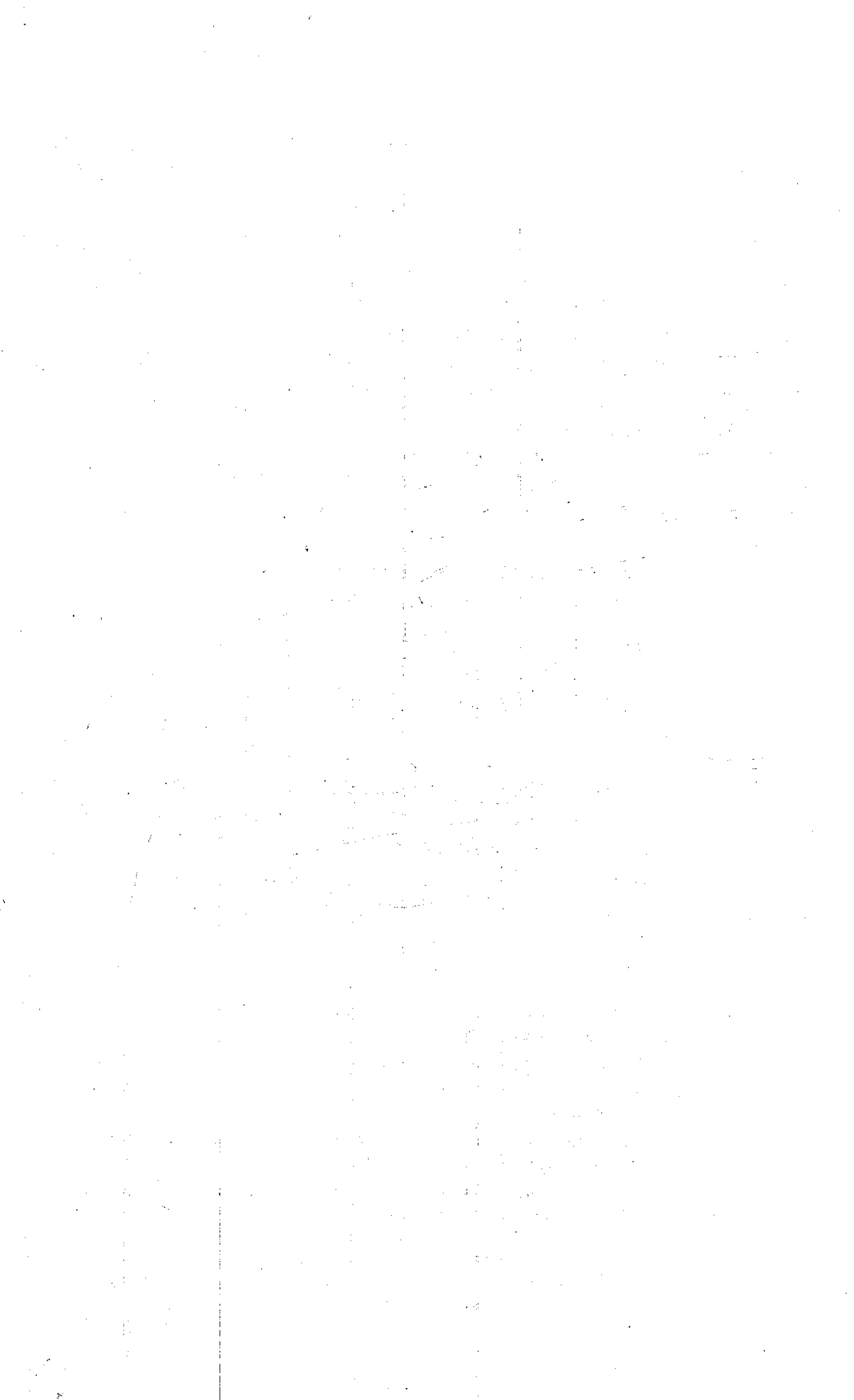
---

[66] Cf. Wittgenstein, Ludwig (1953; 1988). *Philosophische Untersuchungen [Investigaciones filosóficas]*. Francfort/M. [Barcelona: Crítica].

En §2, distingue los siguientes elementos de un 'juego lingüístico': 1) Un contexto vital. 2) Un cierto vocabulario. 3) Una comunidad de lenguaje y de acción. 4) Criterios de comprensión.

En la 'traducción' de un 'juego' a otro, respectivamente de una cultura a otra, todos estos elementos cambian, y no sólo las palabras.

[67] La intencionalidad fenomenológica también es un tipo de 'objetivización', pero de manera inmanente; la alteridad se convierte, a través de la *epokhé* de Husserl, en *noëmata (cogitata)*, y en la reducción trascendental es absorbida totalmente por la conciencia. Con respecto a la urgencia de una 'filosofía del escuchar', véase: Estermann, Josef (1996). "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea", En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen: Concordia.





CAPÍTULO 4

La racionalidad andina

Cada filosofía parte de unos 'presupuestos' *(prae sub ponere)* que a su vez ya no son objeto o tema de la investigación filosófica misma. Ninguna filosofía comienza *ab ovo*, sino que surge de una experiencia (sea ésta de 'admiración', 'asombro', 'cuestionamiento' o 'inseguridad') colectiva de la realidad que es el primer nivel hermenéutico (la primera interpretación). Estos 'presupuestos' de cada filosofía son sus puntos ciegos que sólo pueden ser explicitados desde fuera. Es como en el Evangelio: sólo el otro ve la viga en mi ojo y puede llamarme la atención sobre ella. Estos 'presupuestos' inconscientes de cada filosofía son lo que se suele llamar el "mito fundacional" de un cierto pensar filosófico. Es ingenuo pensar que la 'filosofía' fuera el resultado de la superación absoluta del *mythos*. En la filosofía occidental, justamente es el *logos* que sea tal vez el 'mito fundacional' más poderoso que ya no se deja cuestionar dentro del mismo paradigma 'lógico'.[1] La explicitación (o en términos psicoanalíticos: la concientización) de los 'mitos fundacionales' sólo es posible a través del diálogo intercultural.

En el monólogo intra-cultural o super-cultural, los 'presupuestos' fundacionales quedan desapercibidos como 'puntos ciegos', es decir: no son concebidos como 'pre-sub-puestos', sino como 'verdades absolutas' y 'supraculturales'. Esto sucede con la filosofía occidental en

---

[1] Lo que Parménides todavía introdujo de manera implícita (la diosa Diké como guía mítica del filósofo), posteriormente ya no se explicita, pero se presupone axiomáticamente. El afán moderno de auto-fundamentar el saber filosófico mediante un acto de evidencia inmediata *(cogito ergo sum)*, presupone, sin embargo, como axioma (irracional) la evidencia del *logos*. La historia de la filosofía occidental puede ser interpretada como el proceso paulatino de 'olvidar' (o tal vez de 'suprimir') su propio 'mito fundacional', y de divinizar y absolutizar a sí misma como *causa sui*.

la medida en que se encierre en su auto-concepción como 'única filosofía'; muchos de los presupuestos culturales son interpretados como axiomas *a priori*. En el diálogo intercultural entre las filosofías occidental y andina, cada una por su parte y a su manera puede 'revelar' (quitar la venda de la ceguera parcial) los 'mitos fundacionales' de la otra. Este proceso tiene la forma de una "hermenéutica diatópica" (Panikkar), una interpretación de lo propio por lo otro (alteridad), y de lo otro por lo propio, lo que la Filosofía de la Liberación suele llamar el "método analéctico".[2]

4.1. Introducción

Hablando de la 'racionalidad andina', ya estamos usando un concepto fundamentalmente occidental que no puede ser transculturado sin más. La 'razón' *(ratio, intellectus, nous, logos, Verstand, Vernunft)* no es una invariable cultural, ni menos una esencia supra-cultural, sino una 'invención' eminentemente occidental. Si yo digo "invención", no quiero decir que se trate de algo arbitrario o artificial, sino que es algo que corresponde perfectamente al 'mito fundacional' de la filosofía occidental (sobre todo helénica).[3] Ciertamente que existen 'equivalentes homeomórficos' en muchas otras culturas (*cit, buddhi* [índico], *rûah* [hebreo], *ka* [egipcio], *yuyay, unanchay* [quechua], *aru* [aimara]), pero en la mayoría de los casos se trata de traducciones aculturadas o de conceptos que tienen una acepción distinta a la que tiene el concepto occidental de 'razón'.

También en Occidente, el concepto de 'razón' ha vivido una larga historia de transposición e inclusive de transculturación. De origen

---

2 Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46.

No se trata solamente de dos *topoi*, sino de dos *paradeigmata* culturales y filosóficos. Por eso, quizá fuera más adecuado hablar de una 'hermenéutica dia-paradigmática' o 'poli-paradigmática'.

Referente al "método analéctico", véase: Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. Cap. 36 ("El método analéctico y la filosofía latinoamericana").

3 No debe de sorprender que el *logos* para los primeros filósofos occidentales tenía algo numinoso y divino (el *logos* divino de Heráclito; el *daimonion* socrático; el *nous* neoplatónico), pero tampoco es una sorpresa que fue asimilado por el mundo judeo-cristiano para recalcar el origen 'sobrenatural' del saber y de la verdad (Filón, San Juan Evangelista, Clemente de Alejandría, San Agustín).

mítico, la 'razón' fue identificada por largo tiempo con algo divino y sobrehumano en que el ser humano participa *(Nous, Logos)*, lo que se profundizaba aún más en la cristología y en el platonismo cristianizado *(logoi spermatikoi)*. La 'secularización' plena de la 'razón' recién empezó con el nominalismo medieval y se estableció definitivamente en el racionalismo continental moderno. Pero a pesar de su 'emancipación' de lo mítico, numinoso y divino, la razón mantenía a lo largo de la modernidad ese hálito extraordinario y casi-divino.[4] Recién la postmodernidad empieza a 'deconstruir' este mito fundacional de la filosofía occidental, en especial su encarnación moderna en la llamada 'racionalidad instrumental'.

¿Podemos entonces usar un concepto tan polifacético y culturalmente arraigado en Occidente, para describir los rasgos fundamentales, los 'presupuestos' inconscientes de una filosofía tan distinta que es la andina? Es cierto que en este momento estoy cometiendo una inconsistencia hermenéutica, pero es una 'inconsistencia fructífera'[5] y sobre todo explicitada. El círculo hermenéutico involucrado se podría describir de la siguiente manera: Antes de saber exactamente lo que es 'racionalidad', tenemos que presuponer (como 'hipótesis de trabajo') esta noción; antes de haber definido exactamente lo que es *logos*, tenemos que empezar con el 'diá-logo'.

No hay un comienzo 'puro' y absoluto *(ex nihilo)*, sino siempre una cierta entrada a este círculo hermenéutico que hay que explicitar. Tampoco nos salva el acto voluntarista de 'definir' de una vez para todas el concepto de la 'racionalidad', porque este mismo acto revelaría ya un cierto 'modo de pensar' que corresponde a una actitud clasificatoria o esencialista. Lo único que podemos hacer, es enriquecer paulatinamente —dialogando— los conceptos involucrados, en un acercamiento mutuo y respetuoso.

4. Hasta podríamos decir que en la modernidad, la 'razón' fue re-divinizada (después de la crítica medieval de su autonomía, por motivos de idolatría) e hipostatizada como un poder y una dimensión que transciende el mundo experimental. La 'trascendentalización' (Descartes, Leibniz, Kant) y la 'absolutización' (Schelling, Hegel) de la razón, en el fondo, son variantes modernas del monopsiquismo absolutista greco-romano-árabe.

5 El término es de Lovejoy y de su obra clásica *The Great Chain of Being* en la que analiza algunas inconsistencias intra-culturales de la filosofía occidental que se remontan a la 'síntesis imposible' entre las filosofías griega y judea-cristiana [Lovejoy, Arthur (1936; 1983). *The Great Chain o Being: A Study of the History of an Idea [La Gran Cadena del Ser]*. Londres: Harvard University Press (Barcelona: Icaria)].

En primer lugar (a pesar de la etimología), hay que resaltar que 'racionalidad' no se deriva simplemente de 'razón' y de sus múltiples acepciones. 'Racionalidad' no es simplemente 'el modo racional de pensar, actuar e imaginar'; no se reduce al análisis del pensar, ni siquiera a la actividad de la razón. 'Racionalidad' es una concepción más abstracta que los conceptos proto-genéticos *(nous, logos, ratio)*; esta abstracción a la vez ha permitido una cierta liberación de las acepciones 'técnicas' de su fuente. Cuando hablamos de 'racionalidad andina', afirmamos que la 'racionalidad' sólo se da en el plural: 'racionalidades'.

Estas 'racionalidades' —aunque tengan su *Sitz im Leben* en la filosofía griega— pueden ser aplicadas *(mutatis mutandis)* a distintas épocas y culturas. Es posible hablar de una 'racionalidad medieval', de una 'racionalidad china', de una 'racionalidad africana' e inclusive de una 'racionalidad postmoderna'. Las 'racionalidades' tampoco se limitan al alcance del dominio de la 'razón'; el mito tiene su propia 'racionalidad', el corazón "tiene razones que la razón desconoce" (Pascal), y la fe tiene su 'racionalidad' peculiar.[6]

Buscaremos entonces paráfrasis sinónimas que nos pueden ayudar en la comprensión de este concepto trans-cultural y trans-histórico. Reitero: la 'razón' como creación eminentemente occidental no es trans-culturizable sin más. Sin embargo, la 'racionalidad' como un concepto emancipado de la 'razón' (y del 'racionalismo'), abre la posibilidad de ser usada en el diálogo intercultural, en el sentido de un esquema 'heurístico' del encuentro. Cuando una europea o un europeo usa el vocablo "racionalidad", la asocia con ideas distintas de las que hace un chino o un africano; ni hablar de la diferencia de su contenido cultural particular. Trataremos de parafrasear este concepto: 'Racionalidad' es un cierto 'modo de concebir la realidad', una 'manera característica de interpretar la experiencia vivencial', un 'modo integral de entender los fenómenos', un 'esquema de pensar', una 'forma de conceptualizar nuestra vivencia', un 'modelo' *(paradeigma)* de (re-)presentar el mundo.

---

6 Esto nos permite hablar de 'racionalidades irracionalistas, míticas, místicas, deónticas, fideístas, narrativas', etc., que sólo aparentemente son contradictorias, pero que resultan completamente consistentes porque se trata de categorías y niveles distintos. El concepto (más abstracto) de 'racionalidad' no se halla en el mismo nivel que la 'razón' o el 'racionalismo'. Tal como de un 'lenguaje meta-lingüístico' (o 'meta-lenguaje'), también podemos hablar de una 'racionalidad meta-racionalista' (o 'meta-racionalidad').

En cada una de estas expresiones hay una serie de conceptos cargados de ambigüedad y mistificados por la tradición occidental: 'concebir', 'realidad', 'interpretar', 'experiencia', 'entender', 'fenómeno', 'esquema', 'pensar', 'conceptualizar', 'modelo' y 'representación'. Por el momento, no podemos determinar cada uno de ellos con más precisión, sin entenderlos a la luz de la filosofía occidental. Sin embargo, podemos constatar algo en común: La 'racionalidad' es el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del ser humano para 'ubicarse' y orientarse en el mundo que le rodea.

Es el marco imprescindible y a la vez no-objetivizable de la existencia (individual y colectiva) del ser humano en la totalidad de los fenómenos dentro y fuera de él. No se trata de la 'realidad' misma (sea lo que sea), sino de una cierta experiencia interpretada, valorada y ordenada mediante parámetros propios del modo de vivir. Este 'modo de vivir' no es la base de la 'racionalidad' correspondiente, sino una de sus expresiones. En otras palabras: La 'racionalidad' de una cierta época, cultura o etnia se manifiesta en el conjunto de los 'fenómenos prácticos' o 'pragmáticos' de sus miembros.[7]

Sería impropio pensar en un orden (cronológico u ontológico) de tal forma que primero exista una cierta 'racionalidad', y que después de ésta 'emane' —en la forma de sus expresiones— un cierto modo de vivir, de celebrar, de actuar, de producir y de pensar. Más bien, la 'racionalidad' es todo este conjunto de manifestaciones, o más precisamente: es el armazón estructurado de ellas. El estructuralismo nos ha hecho entender que cada cultura, época y pueblo tiene su propia 'estructura' semántica, dentro de la cual cada elemento tiene un significado peculiar.[8] La 'racionalidad' sería entonces la 'lógica' (no

---

[7] La 'racionalidad' en este sentido es pre-lógica y sobre todo pre-racionalista. Sería una gran ayuda encontrar un sinónimo que no tenga connotación etimológica con la *ratio* greco-romana; pero las alternativas propuestas ('lógica', 'cosmovisión', 'paradigma') como remedios son peores que la enfermedad.

Acerca de la problemática de la 'racionalidad' y los distintos 'tipos de racionalidad', véase:

Schnädelbach, Herbert (ed.) (1984). *Rationalität: Philosophische Beiträge*. Francfort/M.: Suhrkamp. En especial: Apel, Karl Otto (1984). "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen". En: Ibidem. 15-31.

[8] Me referiero aquí sobre todo a la derivación etnológica (antropológica) del estructuralismo que tiene la denominación de "antropología estructural". El representante más destacado es sin duda Claude Lévy-Strauss. Véase:

necesariamente '*ratio*-mórfica') inherente a una cierta estructura sociocultural, dentro de ciertas coordenadas espacio-temporales.

Hoy en día, se usa mucho el concepto de 'paradigma' y de 'cambios paradigmáticos'. Sin limitarnos a la 'historia efectiva' de este término en la historia occidental, podríamos usarlo como una forma de entender lo que es 'racionalidad': es un 'paradigma' o 'modelo' característico de un cierto grupo (el *Verstehenshorizont* u 'horizonte de comprensión' de Gadamer), dentro del cual las múltiples expresiones de la vida tienen una explicación coherente y significativa. Pero el mismo grupo no hace explícitos estos 'presupuestos', sino los vive. Por esto, podemos llamarlos "mitos fundacionales": una 'racionalidad' primordial no-cuestionada ni cuestionable dentro de la misma 'racionalidad'.

En el fondo, tenemos que ver con el mismo problema (aporético) con que se ha enfrentado la matemática (Gödel) al determinar si la 'clase de todas las clases' pertenece a éstas.[9] La 'racionalidad' como 'mito fundacional' no es parte de esta misma racionalidad, es decir: no puede ser 'objeto' o 'tema' de la misma, sino es '*prae-sub*-puesta' por cualquiera de sus manifestaciones. Al manejar un vehículo, normalmente no nos preocupamos por los detalles del motor, pero sí los '*prae-sub*-ponemos'. Al vivir dentro de una cierta 'racionalidad', no ponemos sobre el tapete sus estructuras y su funcionamiento, pero sí los '*prae-sub*-ponemos' (inconscientemente).

La filosofía intercultural nos permite 'plantear' y explicitar estos 'presupuestos', porque a través del diálogo entramos al campo de una cierta 'contra-posición' de 'racionalidades' y empezamos a comprenderlas como culturalmente determinadas. El supuesto *a priori*

Lévy-Strauss, Claude (1958; 1983). *Anthropologie Structurale [Antropología estructural]*. París; México: Siglo XXI.

Lévy-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage [El pensamiento salvaje]*. París; Buenos Aires: Fondo de Cultura.

Leach, Edmund (1970). *Lévy-Strauss*. Londres.

Pouillon, Jean y Maranda, Pierre (eds.) (1979). *Échanges et Communication:. Hommage a Claude Lévy-Strauss*, 2 vols. La Haya.

9 Bertrand Russell discute este problema dentro de la 'lógica de clases' que impone una 'jerarquía de clases' y un metalenguaje lógico.

Cf. Russell, Bertrand (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. Londres; cap. 13 y 17.

Idem (1956). *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. Ed. por Marsh, R.Ch. Londres. 254-268.

trascendental ('invariables culturales') se convierte en *a priori* (mejor: *a suppositione*) mono-cultural, en 'presupuesto' fundacional de la misma experiencia.[10]

No resulta nada fácil 'plantear' estas 'racionalidades' particulares. En primer lugar, siempre lo hacemos 'desde una cierta racionalidad', aunque ajena a la planteada. El encuentro con la 'otra' y el 'otro', y con la 'otra racionalidad' siempre se efectúa a partir de uno 'mismo' y de la 'propia racionalidad'. La hermenéutica diatópica sólo puede realizarse dentro de la 'lógica' del diálogo intercultural que oscila de un lugar *(topos)* a otro, o más precisamente: de una persona (con una cierta cultura y 'racionalidad') a otra persona (con otra cultura y 'racionalidad').

En segundo lugar, se trata de rasgos tan fundamentales e implícitos que sólo pueden ser sacados a la luz a través de una 'arqueología' intelectual muy cuidadosa. La 'racionalidad' de una cierta cultura o época no se halla explícitamente en los textos (de las culturas con escritura), ni directamente en las manifestaciones fenomenológicas de la misma, sino es el resultado (sintético) de un trabajo hermenéutico.

En tercer lugar, no podemos usar una terminología mono-cultural para el análisis de una determinada 'racionalidad'. Si bien es cierto que ésta solamente es alcanzable y entendible **desde** 'otra' cultura y su racionalidad, esto no significa que puede ser comprendida a cabalidad **en base a** una racionalidad ajena.

En el caso de la 'racionalidad andina', la hermenéutica diatópica se realiza mediante el diálogo entre las culturas andina y occidental, o más exactamente: entre las racionalidades andina y occidental. También sería posible el diálogo entre otras racionalidades, como la china, índica, bantú, nahua por un lado, y la andina por otro. Pero el hecho de que la filosofía occidental es el polo principal de referencia (o más bien: 'espejo') en este diálogo intercultural, se entiende por las particularidades de mi persona, por la historia del encuentro y desencuentro de las dos culturas, y por la riqueza de la terminología

---

10 El 'monó-logo' filosófico no es capaz de llegar a la conciencia de su propio *logos*. Lévinas caracteriza la filosofía occidental como un pensamiento desde y de la 'mismidad' *(le même)*, es decir: un pensamiento 'autístico' e 'inmanentista' (en la terminología lévinasiana: 'totalitaria') que requiere para su 'redención' y crítica la trascendencia de la alteridad. [Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité (Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad)*. La Haya; Salamanca; 57ss.].

filosófica de Occidente. La 'racionalidad' occidental implícita sirve de trasfondo iluminativo para tener más clara la 'racionalidad' andina, y ésta a su vez contribuye al esclarecimiento de la primera. Nos hallamos entonces en pleno círculo hermenéutico; aunque nos interesa ante todo la 'racionalidad andina', sin embargo, el otro polo también estará en juego. En el diálogo intercultural, no hay participantes 'neutrales' que no fueran afectados/as por esta aventura de la comprensión de la alteridad.

4.2. Presencia simbólica

La filosofía occidental (como también la índica) posee un componente predominantemente cognoscitiva. El afán del quehacer filosófico es descubrir la verdad *(a-letheia)* de la realidad mediante un proceso de cognición. Esta realidad (sea como sea) no está inmediatamente 'presente', sino tiene que ser 're-presentada' mediante un esfuerzo cognoscitivo. La forma predilecta de la representación cognoscitiva en Occidente es el 'concepto' que reemplaza en el caso ideal a la realidad, hasta el extremo de convertirse en la misma (en el idealismo). La predominancia occidental de la relación cognoscitiva es la base 'mítica' de la 'diástasis' (bifurcación)[11] omnipresente en el pensamiento filosófico, el modo de vivir y la racionalidad occidental en general: entre sujeto y objeto, realidad y apariencia, verdad y falsedad, exterior e interior, temporalidad y eternidad. Prácticamente con el 'giro antropológico' de Sócrates, el mundo empieza a dividirse en un sujeto libre, autónomo y soberano, y un objeto opaco, determinado y manipulable.

Para la filosofía andina, la 'realidad' está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán del *runa/jaqi* andino no es la adquisición de un 'conocimiento' teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la 'inserción mítica' y la (re-)presentación cúltica y ceremonial simbólica de la misma. La realidad se 'revela' en la celebración de la misma, que es más una

[11] El término "diástasis", por su familiaridad etimológica con "sustancia", nos revela un rasgo fundamental del paralelismo onto-gnoseológico de Occidente: La 'diástasis' ontológica (existencia-esencia; sustancia-accidentes) hace necesario un proceso gnoseológico de 'revelación' *(a-letheia)* que presupone distanciamiento cognoscitivo ('diástasis') entre la realidad óntica (como 'objeto') y su representación (en el 'sujeto').

reproducción que una re-presentación, más un 're-crear' que un 're-pensar'. El ser humano no 'capta' o 'concibe' la realidad como algo ajeno y totalmente 'dia-stático', sino la hace co-presente como un momento mismo de su 'ser-junto' *(Mitsein)*[12], de la originariedad holística. La celebración ('re-creación', 'culto') no es menos real que la realidad misma que aquélla hace presente, sino más bien al revés: En lo celebrativo, la realidad se hace más intensa y concentrada *(synballein)*. El 'símbolo' es la presentación de la 'realidad' en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera 're-presentación' *(Abbild)* cognoscitiva, sino una 'presencia vivencial' en forma simbólica.[13]

Desde el punto de vista occidental, esta manera de 'concebir' la realidad a menudo es calificada como 'mágica', 'numinosa', 'fetichista' y 'pre-conceptual' (léase: 'primitiva'). El problema fundamental y el límite de entendimiento para la filosofía occidental, es la 'diástasis' gnoseológica de sujeto y objeto, que es parte del 'mito fundacional' de Occidente. Nos resulta difícil o hasta imposible 'entender' una racionalidad 'no-diastática' o 'infra-dicotómica', una gnoseología 'no-objetivizante'. Hasta la filosofía idealista, en su preocupación por la identidad, recurre a la diferenciación inmanente (*Ich* y *Nicht-Ich; Setzen* y *Entgegensetzen;* tesis y antítesis).

La calificación como 'magia' o 'fetiche' sólo puede darse dentro de una concepción que produce la dicotomía entre lo profano y lo sagrado, entre inteligibilidad e irracionalidad como un hecho indiscutible. La racionalidad andina no es 'mágica' en un sentido técnico de la palabra; el 'objeto' (una concepción eminentemente occidental) no tiene poder salvífico por sí mismo, ni tampoco es netamente 'profano'. El ser humano no se apodera ('captar', *be-greifen*) de la realidad para su manipulación posterior, sino la

---

12 Este término heideggeriano no se entiende aquí en sentido existencialista (como un 'existencial'), sino como una característica cósmica que transciende la diástasis entre sujeto y objeto, entre ser humano y mundo extra-humano. El mundo y su conocimiento son originariamente co-presentes.

13 En Occidente, la forma cognoscitiva predilecta es la 'representación' *(eikasía, repraesentatio, Vorstellung)* que se orienta en la concepción platónica de la *methexis* (participación) y *mimesis* (imitación). El original (la *eidé*; los arquetipos) se 're-presenta' o se hace nuevamente *(re-)*presente como 'copia' o *Abbild* en y a través de su captación cognoscitiva. Consecuentemente, la verdad se concibe como 're-lación' veritativa entre 'original' y 'copia', entre *Urbild* y *Abbild*, es decir: como *adaequatio rei et intellecti*.

realidad se sirve del ser humano para su presencia intensificada (y *a fortiori*: 'salvífica').[14]

La filosofía occidental se construye en base a la estructura lingüística gráfica. La gramática sirve de molde para el paradigma lógico del concepto y de la proposición; el 'símbolo' predilecto de Occidente es la palabra *(verbum, logos)*. La realidad se 'representa' ante todo en el código lingüístico, de tal manera que es concebida como un 'texto' lógico que hay que descifrar; y el texto (la red de signos lingüísticos) se convierte en 'realidad'. La realidad entonces no solamente es 'lógica' e inteligible, sino además lingüística y legible.

Para la filosofía andina, la realidad en sí ni es 'lógica' ni 'lingüística', sino simbólicamente presente. El 'símbolo' predilecto no es la palabra, ni el concepto, sino la realidad misma en su densidad celebrativa semántica. Se podría hablar de una "semántica ontológica" andina, si no tomáramos el término de la "ontología" en un sentido demasiado técnico. La realidad no está presente como un 'material' crudo que hay que procesar mediante la 'forma' de la cognición; la realidad está presente como 'símbolo', es decir: como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros.

Así, por ejemplo, la tierra que el campesino *runa/jaqi* trabaja, no es una realidad 'objetiva' inerte, ni un *noëma* de una *noësis,* sino un 'símbolo' vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico y ético. Es entonces, para decirlo en forma tentativa, la presencia de toda la realidad en forma parcial, la condensación y concentración 'holística' como 'símbolo' *(syn + ballein)*.[15] La relación predilecta del *runa/jaqi* con esta realidad no es entonces la relación cognoscitiva, ni la relación instrumental (tecnológica, productiva), sino la relación ritual y ceremonial (danza, canto, rito, acto simbólico), pero no como algo 'distante' *(diástasis)* y 'opuesto' *(obiectum)* a un supuesto 'sujeto'. En la relación ceremonial-ritual, el *runa/jaqi* se

---

[14] Es posible que la inversión de Heidegger (el ser se 'revela') y la de-centrición estructuralista del sujeto se acercan más al mundo andino que las múltiples 'diástasis' post-renacentistas de la filosofía occidental. La expresión *das Sein west* refiere a la presencia' *(An-wesen-heit)* o 'presentación' *(An-wesen)* de lo que es; el ser humano como *Hörer des Seins* (escuchador del ser) es co-partícipe, pero no sujeto opuesto a este acontecer gnoseo-onto-lógico.

[15] Lo característico del 'símbolo' es justamente que es más que solamente 'signo' o *Abbild,* ni 'signo concentrado', sino realmente 'ser concentrado', 'realidad presente', 'síntesis semántica'. En el 'símbolo', se juntan *(syn)* las múltiples dimensiones profundas de la 'realidad' como en un amontonamiento *(ballein)*.

siente 'parte' de la realidad, y la 'realidad' se revela como un conjunto 'holístico' de símbolos significativos para la vida cotidiana. La presencia simbólica precede a cualquier dicotomía conceptual y bifurcación de la realidad. La noción andina de la 'realidad' es no-dualista y no-conceptual (lo que no necesariamente significa 'monista' e 'irracional').

El concepto, este gran invento de Sócrates (o del Platón socrático), pretende 'reduplicar' la realidad e instalar la dualidad óntico-lógica ('ser' e 'inteligir') que se plasma en el paralelismo de la 'ontología' y 'lógica': El 'ser' es 'lógico', y el *logos* es el verdadero 'ser' (*eidon* y *on* son connaturales y hasta equivalentes).[16] Para la filosofía andina, la relación cognoscitiva (y lógica) es una relación derivada y secundaria con respecto a la relación ceremonial primordial. Por tanto, el 'concepto' es una realidad de tercer orden, una forma posterior como el resultado de un proceso de abstracción. El *runa/jaqi* andino no 'representa' el mundo, sino lo hace 'presente' simbólicamente mediante el ritual y la celebración. Lo conoce vitalmente.

4.3. Relacionalidad del todo

Desde Tales de Mileto, la filosofía occidental está buscando el *arjé* de lo que existe, el fundamento y principio irreducible de la 'realidad'. Y hasta en la época contemporánea, este *arjé* es un 'ente', concebido como 'sustancia', sea finita o infinita. La onto-teología de Occidente parte de la existencia separada, sustancial y autosuficiente de 'entes' principales ('arqueo-lógicos'), sea uno solo *(Hen; Deus sive Natura)*, sean dos *(hyle-morphé; res cogitans-res extensa)* o sean muchos (*eidé*; mónadas).[17] La concepción de la 'sustancialidad' es otro de los 'mitos

---

[16] La connaturalidad de 'ser' y 'conocer' en Parménides y la equivalencia de realidad y logicidad en Hegel son los dos extremos de un paréntesis que encierra gran parte de la tradición occidental. Esta posición se llama "evidencialismo absoluto" y va de la mano con un determinismo onto-gnoseológico (en el sentido de la contingencia sincrónica).

[17] Estas referencias representan las soluciones onto-teológicas más destacadas de la filosofía occidental (hasta inclusive en la época moderna) de la cuestión de la principalidad *(arjé)* de la realidad: la tradición monista, representada por Plotino *(Hen)* y Spinoza *(Deus Sive Natura)*; la tradición dualista, representada por Aristóteles *(hylé-morphé)* y Descartes *(res cogitans-res extensa)*, y la tradición pluralista con Platón *(eidé)* y Leibniz (mónadas). A pesar de la crítica de Heidegger con respecto a la 'onto-teología' y la *Seinsvergessenheit* (olvido del ser), su propia filosofía no trasciende en principio el paradigma de la 'sustancialidad'. Esta meta-crítica sería una tarea aún pendiente del post-estructuralismo y de la postmodernidad.

fundacionales' de la filosofía occidental, aunque ha sufrido en las épocas moderna y contemporánea unos golpes duros. La noción de 'sustancia' es un concepto relacional (pero no es una relación), porque sólo se la define contrastándola con el concepto opuesto de la 'accidentalidad': 'Sustancia' es lo que no es 'accidente', y 'accidente' es lo que no es 'sustancia', ***tertium non datur.*** El uno (sustancia) 'es en sí mismo', y el otro (accidente) 'es en otro'.

En la filosofía andina, el *arjé* no es un 'ente' sustancial, sino la relación. Modificando una célebre frase de Martín Buber, podemos decir: "En el inicio *(arjé)* era la relación" (pero no restringida a la relación personal). La relación es —para hablar en forma paradójica— la verdadera 'sustancia' andina. Según Aristóteles (y la tradición ulterior), la relación es un 'accidente', una característica de sustancias, exterior a éstas y no-esencial. La primordialidad ontológica y temporal de la sustancialidad con respecto a la relacionalidad forma parte de los axiomas inconscientes de la filosofía occidental: Primero 'existe algo' que después se relaciona con 'algo igualmente existente' con anterioridad.

La relación en Occidente presupone la 'diástasis' y la dualidad entre por lo menos dos ***relata*** que de todas maneras son 'sustancias'; la relación reflexiva (o monádica) sólo es la forma inmanente de esta dicotomía, que en el fondo se remonta a la dualidad entre 'sujeto' y 'objeto'. El ***terminus a quo*** es el 'sujeto' *(sub-iectum* como *sub-stans)* de la relación a entablar, y el ***terminus ad quem*** es el 'objeto' ***(ob-iectum*** como ***ob-puestum)*** de la relación. Pero la relación misma es algo 'accidental', tanto del ***terminus a quo***, como del ***terminus ad quem***.[18]

En la filosofía andina, se da el caso paradójico y hasta contradictorio (para la racionalidad occidental) de la 'relación **sin** *relata'*, la 'relación sustancial', la 'relación como *arjé'*. En otras palabras: todo es relación y ***relatum*** a la vez. La relacionalidad le es 'esencial' e inherente al ***relatum***, y no algo que le 'acae' (accidental) en forma

[18] En su forma más consecuente, Leibniz trató de demostrar la 'reducibilidad' completa de relaciones a propiedades monádicas de las sustancias individuales, tanto en sentido metafísico como gnoseológico. Sin embargo, la tesis de las 'mónadas-sin-ventanas' es relativizada por la antítesis de la armonía preestablecida y el *principium identitatis indiscernibilium*. Leibniz refleja toda una tradición de la (posible) reducción de la relacionalidad a la sustancialidad.

Véase: Estermann, Josef (1990). ***Individualität und Kontingenz: Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz***. Berna-Francfort/M.

casual. Lo que la ontología occidental llama "ente" ('sustancia' en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un 'nudo' de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional. Una piedra *(rumi/qata)*, por ejemplo, no es simplemente un 'ente' separado y existente en sí mismo, sino el 'punto de concentración' de ciertas relaciones de 'fuerza' y 'energía'.

Si quisiéramos tomar un ejemplo de la tradición occidental, podríamos pensar en primer lugar en Leibniz quien intentó concebir la 'relación' como una propiedad intrínseca de la sustancia (mónada), pero sin dejar la idea de la 'autarquía' (sustancia-sin-ventanas). También el idealismo alemán entiende la relacionalidad como un 'momento' intrínseco del auto-desenvolvimiento de la sustancia en-y-para-sí; pero no piensa los *relata* (polos dialécticos) desde la *Versöhnung* (consolación) o *Aufhebung* (negación, conservación, elevación), sino al revés.

Estas características culturales de las racionalidades correspondientes se manifiestan hasta en la estructura lingüística de los idiomas. En los idiomas europeos, el 'sustantivo' (¿será casual su familiaridad etimológica con "sustancia"?) es el eje de la oración (en alemán hasta se lo escribe en mayúsculas) y el centro lógico ('sujeto') del que se 'predica' algo (los 'predicamentos' de Aristóteles).[19] En los idiomas quechua *(runa simi)* y aimara *(jaqi aru)*, el punto concentrador de la oración es el 'verbo' que puede ser 'cargado' de una serie de sufijos (y pocos prefijos), para convertirlo prácticamente en *pars pro toto*. El verbo es el 'relacionador' por excelencia; existen sufijos específicos para indicar la relación, tanto reflexiva (*-ku-*, respectivamente *-si-*) como recíproca (*-naku-*, respectivamente *-si-*), además de las relaciones interpersonales (*-wa-*; *-su-*, respectivamente *-ista-*; *-sma-*; *-itu-*; *-tam*). La oración relacional castellana "él me da a mí" (puede ser abreviada como "me da"; en los idiomas germánicos, el sujeto es una palabra aparte) refleja la estructura 'lógica' de la racionalidad occidental de los *relata* ("él" y "mí") y de la relación ("da"). Sus equivalentes quechua *"qowanmi"* (o sin el sufijo enfático *-mi*: *"qowan"*) y aimara *"churituwa"* (o sin el sufijo enfático *-wa*: *"churitu"*)

19 El análisis de la estructura metafísica y onto-teológica como 'reflejo' de la estructura gramatical ha sido una de las grandes contribuciones de la filosofía analítica para 'hacer ver a la mosca el camino de escape de la botella' (Wittgenstein).
Véase sobre todo: Wittgenstein, Ludwig (1953; 1971). *Philosophische Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*]. Francfort/M. § 109, 122.

resume toda la relacionalidad interpersonal (entre "él" y "yo") en forma no separada.

La relacionalidad como 'mito fundacional' de la filosofía andina se manifiesta sobre todo, y de manera explícita, en el plano antropológico. Aunque más tarde voy a profundizar este punto[20], quiero indicar aquí los rasgos más resaltantes y distintivos con respecto a la filosofía occidental. En la tradición occidental, la individualidad y la autonomía del ser humano son rasgos eminentemente importantes, sobre todo como consecuencias del influjo de la fuente 'semítica' de ese pensamiento.[21] Aunque el ser humano antiguo y medieval todavía se sentía insertado en un cosmos ordenado, y ocupaba un lugar determinado en la "gran cadena del ser" (Lovejoy), sin embargo, empieza paulatinamente una desnaturalización del ser humano y una deshumanización de la naturaleza, que llegan a su punto culminante con el dualismo cartesiano. A pesar de corrientes opuestas tal como el romanticismo, marxismo y estructuralismo en las épocas moderna y contemporánea, la concepción del 'individuo autónomo' impacta poderosamente en el sentimiento moderno de la vida. El ser humano particular ('yo') no solamente es el sujeto de la responsabilidad ética, sino el eje principal del conocimiento y hasta el punto constitutivo del 'mundo'.

Para la filosofía andina, el individuo como tal es un 'nada' (un 'no-ente'), es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local *(ayllu)*, porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y des-relacionada es un ente (socialmente) muerto. Desconectarse de los vínculos naturales y cósmicos (un postulado de la Ilustración), significaría para el *runa/jaqi* de los Andes firmar su propia sentencia de muerte. El *arjé* cartesiano (y *a fortiori*, aunque con excepciones, 'occidental') de una sustancia individual indudable

[20] En el capítulo 7: "Runasofía o jaqisofía: antropología andina".

[21] La filosofía grecorromana no resalta mucho la individualidad, por lo menos no es un valor trascendental *(de individuo non est scientia)*; el ideal helénico más bien es lo universal, necesario y eterno. Esto no sólo se refleja en el determinismo y monopsiquismo implícitamente presentes en prácticamente todas las posturas grecorromanas. La introducción de la individualidad y personalidad —sobre todo por motivos teológicos— a la filosofía occidental en el transcurso de la Edad Media, ha causado muchas disputas. Los dos paradigmas grecorromano y semítico fundacionales resultaron, sobre todo en este punto, incompatibles.

(cogito ergo sum), se convierte para la filosofía andina en la más completa 'anarquía', en la existencia humana sin fundamento *(an-arjé)* en cuanto a *ego* e individuo. Cuando recurro en mi pensar, actuar y juzgar sólo a mí mismo, porque soy fundamento y norma suficiente ('autonomía'), entonces ya no 'soy' *(non sum)* en sentido estricto, porque me reduzco a una mónada cerrada en un mundo sin relaciones.[22]

El verdadero *arjé* para la filosofía andina es justamente la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No 'existe' (en sentido muy vital) nada sin esta condición trascendental. En la tradición occidental, un problema espinoso siempre ha sido la cuestión de cómo los sujetos autónomos y autosuficientes (sean humanos o divinos) pueden entrar en relación con otros, sin dejar de ser soberanos, libres y 'absolutos'. La 'absoluteza' (en sentido etimológico de ser 'suelto') de las sustancias plantea con mucha agudeza el problema de una posible relacionalidad; el problema psico-físico de Descartes sólo es la expresión más nítida de una problemática omnipresente en Occidente. La superación del dualismo inherente a este problema, a menudo ha llevado a un monismo igualmente desastroso. Ni el 'totalitarismo' del idealismo alemán, con su *Versöhnung* dialéctica, ha podido resolver esta problemática, sin caer en la trampa de la 'absorción' de lo particular en lo 'absoluto'.[23]

Para la filosofía andina, la problemática se plantea por el otro lado: ¿Cómo los entes esencialmente relacionados entre sí mediante un sistema de nexos y vínculos, pueden mantener o conseguir una cierta 'absoluteza' e identidad no-relacional? De todas maneras, esto va ser un punto de debate cuando nos toque analizar de cerca la relacionalidad *in concreto* en la cosmología, antropología y ética andinas. Por el momento, sólo señalo la problemática y el antagonismo aparente entre las racionalidades occidental y andina. La relacionalidad como base trascendental *(arjé)* de la concepción filosófica andina, se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede

---

22 Lo que para la filosofía occidental moderna es lo más fundamental, seguro y lleno *(cogito ergo sum)*, para la filosofía andina es algo derivado, incierto y además vacío *(cogito ergo non sum)*. Algo parecido también se puede decir de las filosofías índica y budista, aunque con matices distintos.

23 La filosofía de la 'exterioridad' de Lévinas, por ejemplo, plantea con toda profundidad esta problemática occidental-griega, como una incapacidad inherente de pensar la 'trascendencia' y la 'alteridad'. La gran tentación de Occidente es o bien el solipsismo o bien el panteísmo, las dos expresiones de la 'totalidad' y 'mismidad'.

ser llamada el 'axioma inconsciente' de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa/jaqi* andino. Se expresa (entre otros) en algunos 'axiomas derivados' o principios 'para-lógicos' andinos que voy a explicitar más adelante (principios de complementariedad, reciprocidad, ciclicidad, integralidad). Estos principios, a su vez, son la base 'paradigmática' para un sinnúmero de fenómenos filosóficamente interesantes en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético.[24]

4.4. Una racionalidad no-racionalista

El modo principal del 'acercamiento' a la realidad del ser humano occidental es —para expresarlo de manera paradójica— el 'distanciamiento gnoseológico', cuya expresión más típica es la 'vista' *(theoreia, visio)*. Mediante la vista, el ser humano se distancia de lo visible como objeto trascendente, es decir: toma distancia, y a la vez se le acerca mediante la incorporación del objeto como 'imagen' en el sujeto. Los escolásticos inclusive calificaron la vista, por esta dialéctica de distancia-cercanía, como un sentido 'más perfecto' que, por ejemplo, el tacto.

La filosofía y cultura occidentales son altamente 'visuales' lo que se plasma en el valor predominante de los medios visuales de comunicación y la 'manía reproduccionista' (bibliotecas, videotecas, pinacotecas, hemerotecas y hasta genotecas). El sentido predilecto de la vista servía a lo largo de la historia de la filosofía occidental de modelo para la relación cognoscitiva en general. Para Platón, el conocimiento verdadero es una 'visión' de lo verdadero *(eidê)*. En los idiomas germánicos, las terminologías 'visual' y 'cognoscitiva' tienen una misma raíz: *Einsicht-Sehen, insight-see*. Este rasgo todavía se profundiza por las metáforas de la 'luz' y 'oscuridad': *Lumen naturale, illuminatio, einleuchten, enlightment*, 'claridad'.[25]

---

[24] En esta ocasión, puedo mencionar que también la racionalidad andina (como cualquier racionalidad) obedece a un cierto orden y lo refleja. La explicitación filosófica de este orden nos da la impresión de una 'deducción lógica': axioma, principios o teoremas, aplicaciones. Sin embargo, el orden hermenéutico y vivencial es el inverso.

[25] En este punto, las tradiciones grecorromanas y judeo-cristianas manifiestan una familiaridad sorprendente. Tanto el conocimiento teórico *(theoreia)* como la redención religiosa (iluminación, visión beatífica) tienen como campo de referencia la vista y la luz.

La razón *(ratio, nous, Verstand, Vernunft)* es, en el paradigma occidental, la manera más adecuada de 'ver' la realidad tal como es y de 'captarla' en 'con-cepto'. La racionalidad occidental es racionalista en un sentido no-técnico: Presupone (como un 'mito fundacional') que la razón (como visión intelectual) es el modo de acceso privilegiado y más auténtico del ser humano a la realidad trascendente (alteridad). Esta concepción encuentra su complemento metafísico en el 'principio de la connaturalidad': lo conocible (objeto) y lo que conoce (sujeto) tienen una misma naturaleza, con lo que se descarta su verdadera alteridad. El carácter racional del acceso a la realidad tiene su complemento en la 'racionalidad' o logicidad de esta realidad. La intelectualidad (del sujeto) corresponde a la inteligibilidad (del objeto); el *adagio* de Hegel de que 'todo lo real es racional, y todo lo racional es real'[26], es sólo el resumen tardío de toda una tradición que empieza con Parménides ("ser y conocer son equivalentes"). Si bien es cierto que la cultura semita es una cultura 'auditiva', no ha podido, en su sincretismo con la cultura helénica, imponerse y no ha dejado prácticamente ninguna huella en la filosofía occidental (con respecto al oído).

La filosofía andina enfatiza las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad. El tacto, por ejemplo, es un sentido privilegiado (sólo hay que pensar en la devoción religiosa o en la expresión de cariño), pero también el olfato y el oído. Este último es la base para las diversas maneras mnemotécnicas de la tradición oral en la que el *runa/jaqi* andino ha llegado a una perfección, desconocida en Occidente. Los mismos idiomas *runa simi* (quechua) y *jaqi aru* (aimara) son idiomas sumamente onomatopéyicos; las fonologías quechua y aimara tienen una riqueza inalcanzada por los idiomas europeos: Contienen cuatro oclusivos sordos simples (p, t, k, q), cuatro oclusivos aspirados (ph, th, kh, qh), cuatro oclusivos glotalizados (p', t', k', q'), tres africados simple, aspirado y glotalizado (ch, chh, ch'), tres fricativos sordos (s, sh, h [en quechua]; s, j, x [en aimara]),

---

La luz es tanto un atributo natural del hombre *(lumen naturale)*, una característica del creyente *(lumen supernaturale)*, como también un atributo divino (luz divina). En la Biblia y los escritos filosóficos de Occidente, abundan las metáforas de la 'luz'.

Véase: Estermann, Josef (1993). "Visage et Vision: Die Konzeption der Individualität bei Emmanuel Lévinas im Spannungsfeld jüdischer und griechischer Kategorien". En: *Concordia* 23. 2-12.

26 "Alles Wirkliche ist vernünftig, und alles Vernünftige ist wirklich".

tres nasales sonoros (m, n, ñ), dos laterales sonoros (l, ll), una vibrante simple (r), dos semi-consonantes sonoros (w, y), y tres vocales (a, i, u) [en el quechua se mantiene por regiones las cinco vocales a, e, i, o, u] con sus alófonos, un alargamiento vocálico (¨) [en aimara], además de los fonemas prestados del español (b, d, g). En total se trata (con los alófonos) de unos 42 sonidos distintos.[27] Típicas también son las interjecciones expletivas que imitan fonéticamente el sonido real (*achachaw, alalaw, haw, law, wahay, uhuy, chu, ch'in*, etc. en quechua y *achhichhiw, atataw, alalaw, way* en aimara).

El *runa/jaqi* 'escucha' la tierra, el paisaje y el cielo; 'siente' la realidad mediante su corazón. El verbo quechua *rikuy* ('ver') [*uñjaña* en aimara, con el sufijo exagerativo *-ja-*] contiene el sufijo reflexivo *-ku-* para indicar que no se trata de una acción unidireccional (sujeto-objeto); el verbo quechua *uyariy* ('escuchar') [*istaña* en aimara] está compuesto por la raíz *uya-* que significa 'cara', y el enclítico responsivo *-ri-* que actúa como tópico en las preguntas para indicar que dichas preguntas tienen un nexo con los eventos que han ocurrido previamente. El verbo quechua *tupayuy* ('tocar', 'palpar') [*llamt'aña* en aimara] es el reforzamiento de *tupay* ('encontrarse', 'verse') con el sufijo aumentativo *-yu-*; el verbo *mallikuy*, ('saborear') [*mallt'aña* en aimara que significa 'saborear' y 'probar'] es el reflexivo de *malliy* ('probar'). La sensibilidad y sensitividad andinas no dan preferencia al 'ver', y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar 'teórica' *(theorein)*, sino más bien emocio-afectiva.[28]

Los idiomas quechua y aimara poseen una gran variedad de sufijos y tonalidades para expresar sentimientos, emociones y afecto; a manera de ejemplos puedo mencionar para el quechua los sufijos desesperativo *-paya*, exagerativo *-tiya*, aumentativo *-sapa*, intensificador *-y*, emotivo *-ya*, impresivo *-ma* y dubitativo *-suna/-sina*. Y para el aimara los sufijos despectivo *-la*, estimativo *-su*, diminutivo *-ku/-chu*, culpativo *-tuqi-*, benefactivo *-rapi-* y exagerativo *-ja*. Contrariamente,

---

27 Para mayores informaciones, véase: http://www.aymara.org/arusa/qillqa.php [para el aimara]; http://www.proel.org/mundo/quechua.htm [para el quechua].

28 Como un ejemplo fenomenológico de la predominancia andina del escucha sobre la vista, menciono el hecho de que el ser humano andino se orienta en el espacio más por los sonidos (voces, ruido) que por el movimiento. A una persona extranjera pasa a menudo que los peatones cruzan las calles sin 'mirar', sino sólo 'escuchan' posibles sonidos de vehículos que se acercan. Como ciclista, por ejemplo, me he tropezado a diario con estas situaciones típicas. El instrumento más importante del conductor es el claxon; los faros y las luces intermitentes prácticamente no tienen valor como señales.

el vocabulario para la racionalidad lógica es bastante pobre y tenía que ser complementado por palabras prestadas del español: El verbo quechua *yuyay* o *yuyakuy* es prácticamente la única raíz que indica una operación intelectual, traducible como 'pensar', 'recordar'. En aimara, existen los verbos *amtasiña* (que contiene los sufijos ascentivo *-ta-* y reflexivo *-si-*) y *lup'iña*. A la vez, *yuyay* es (como sustantivo) la expresión para la facultad intelectual ('inteligencia', 'memoria', 'juicio'); interesante es el hecho que la expresión quechua *yuyaq* (raíz más el agentivo *-q*) significa 'anciano/anciana', un indicio de que las personas ancianas son consideradas 'sabias' y 'pensadoras'. En algunos dialectos quechuas ni se usa *yuyay*, sino las palabras prestadas *pinsay* y *pinsamintu*; muy común es el verbo español quechuizado *intindiy* (de 'entender'). En contraste, la tradición occidental ha producido una gran variedad de expresiones para lo 'intelectual': *logos*, *nous*, *dianoia*, *noësis*, *ratio*, *intellectus*, 'entendimiento', 'intelecto', 'razón', 'pensamiento', 'raciocinio'.

Resumiendo, podemos constatar que el acceso privilegiado del ser humano andino a la 'realidad' no es la razón, sino una serie de capacidades no-racionales (que no son 'irracionales'), desde los sentidos clásicos, sentimientos y emociones, hasta relaciones cognoscitivas 'para-psicológicas' (presentimientos, afectaciones psico-somáticas, comunicación 'telepática'). El *runa/jaqi* 'siente' la realidad más que la 'conoce' o 'piensa'. La razón es una ayudante o un complemento que sólo tiene 'razón' en la medida en que el conocimiento adquirido pueda ser corroborado por las capacidades no-racionales. El razonamiento 'lógico' de una vendedora de naranjas, por ejemplo, en el sentido de obtener mayor ganancia si vendiera todo lo que tiene, no corresponde a la 'lógica del corazón' de que siempre hay que 'guardar' algo para eventualidades. Esto es uno de los motivos por los que la lógica neoliberal o mercantil en el ámbito andino encuentra una resistencia 'irracional'; sin embargo, no es 'irracional', sino 'meta-racional' porque toma en cuenta valores exteriores al criterio monetario cuantitativo. Una mercadería no tiene siempre y para todos y todas el mismo precio; el regateo es un fenómeno omnipresente en los Andes.[29]

---

[29] El hecho de que los Incas no conocieron el dinero como medio 'universal' de cambio, se refleja en cierto modo en el rechazo implícito del ser humano andino de aceptar la 'neutralidad' e 'imparcialidad' del dinero. Las situaciones y personas concretas determinan el valor 'real' del dinero. El dólar estadounidense 'intercambiable' con todo, refleja el pensamiento occidental en cuanto a su énfasis en lo 'universal' y 'abstracto', y su afán cuantificador.

4.5. Ciencia andina

La racionalidad occidental ha dado a luz una hija muy preciosa llamada "ciencia" *(episteme, scientia)*. En su juventud, todavía era una sabiduría integral, en armonía con el saber mítico, la práctica religiosa y el orden ético. Poco a poco, esta hija predilecta vino independizándose (emancipándose) tanto de la experiencia vivida, como también de las creencias religiosas. En la modernidad, la 'ciencia' (ahora adulta e ilustrada) se convertía cada vez más en un saber instrumental *(savoir est pouvoir)*, pragmático *(it is working)* y autosuficiente (cientificismo). Esto fue posible, ante todo, por el proceso paulatino de la 'secularización' y desmistificación de la realidad a investigar, por la escisión sujeto-objeto, por la cuantificación de las características cualitativas, y por un proceso cada vez más radical de abstracción y universalización de tipo 'super-cultural'. La ciencia moderna ya no es una simple *episteme* y sabiduría desinteresada, ni *tejné* o arte de producir, sino un 'instrumento' *(organón)* para la transformación de la naturaleza y hasta de su sustitución ('realidad virtual').

Otro de los 'mitos fundacionales' de Occidente es la concepción de la ciencia como el acceso más adecuado y veraz a la 'realidad', hasta tal punto que para muchas y muchos viene reemplazando a la religión (el *credo* del positivismo), la ética y estética. En el cientificismo, este mito se ha plasmado de una forma explícita; y en la sociedad tecnocéntrica, la racionalidad 'científica' se encarna de la manera más pura.[30] A través de la supuesta super-culturalidad del espíritu occidental (y de su carácter 'científico'), el paradigma científico de Occidente se ha autodeclarado universal y único. Hasta se ha convertido en un indicio decisivo de la 'modernidad': Lo más 'científico' uno piensa y actúa, lo más 'moderno' uno es; y lo más 'a-científico' uno se comporta, lo más alejado de la 'modernidad' se halla. Recién en nuestro siglo, el paradigma occidental de la 'ciencia' ha sido cuestionado por los mismos científicos como un 'mito subyacente' a la cosmovisión occidental que tiene injustificadamente pretensiones universalistas y necesarias (Einstein, Planck, Heisenberg). La filosofía postmoderna replantea esta concepción 'relativista' de la ciencia, al reivindicar otros

[30] Véase la crítica de Heidegger con respecto a la naturaleza tecnomorfa del mundo moderno como *Gestell* (constructo artificial; marco) [Heidegger, Martín (1950). *Holzwege*. Francfort/M.].

modelos *(paradeigmata)* de acceso a la 'realidad', tal como son el mito, la religión, el sentimiento, la celebración y el arte.[31]

La filosofía intercultural 'relativiza' la racionalidad científica no sólo en términos de épocas (ligada a la 'modernidad'), sino sobre todo en términos culturales. La 'ciencia' como un saber abstracto, universal y necesario, un conocimiento poderoso y transformador de la naturaleza, es un fruto eminentemente occidental y tiene raíces culturales bien determinables. No se trata de un fenómeno supracultural, ni super-cultural, aunque en realidad se ha convertido —desde la monoculturalidad— en el paradigma dominante y dominador en el mundo.

El saber 'científico' como *episteme* es una de las implicaciones del logocentrismo greco-occidental que tiene rasgos culturalmente muy peculiares. La racionalidad occidental es una manera 'abstractiva' de comprender la realidad; el conocimiento 'lógico' y 'científico' del universo sólo es posible a costa de su concreción y particularidad.[32] Para los griegos, 'conocer' algo, es decir: llegar a la *episteme* pleno, significa 'conocer su esencia' *(eidos, ousia)*. El fenómeno individual y concreto (la contextualidad) como tal es inconocible *(individuum est ineffabile)*; sólo es conocible como 'representante' o 'ejemplo' de algo universal y abstracto (esencia, ley, concepto).

La tendencia occidental a la universalización y abstracción en lo gnoseológico nos da un esqueleto de la 'realidad', un empobrecimiento radical de la diversidad e individualidad de los fenómenos que se nos presentan en nuestra experiencia vivencial. La 'ciencia' en este sentido es una 'representación lógica' (o 'noética') de la 'realidad' mediante el concepto. El 'concepto' (y *a fortiori* la proposición)

---

31 Cabe decir que la crítica intra-científica (Thomas Kuhn, Fritjof Carpa, etc.) no necesariamente cuestiona el paradigma mismo de la ciencia occidental, arraigado fuertemente en el 'mito fundacional' de su racionalidad. Según la teoría de los 'cambios paradigmáticos' (Kuhn), la ciencia siempre procurará incorporar fenómenos 'heterodoxos' en la misma teoría hasta que ésta ya no serviría. Pero en el fondo, se trata de cambios *intra*-culturales y no de perspectivas *inter*-culturales.

32 El conocer teórico *(noein, theorein)* siempre es una reducción de la diversidad y abundancia de la vida y del universo. Un científico occidental sólo 'conoce' la vida destruyéndola; el 'análisis' es el método más destacado para llegar a la verdad *(episteme)*, es decir: deshacer, abrir, violar, dividir y separar *(ana-lysis)*. La Biblia Hebrea nos plantea otra forma de 'conocer' (unirse con el misterio de la vida en el acto sexual); la mística contiene un concepto más sintético del 'saber' (*myein*: unirse); el movimiento gnóstico y la tradición índica enfatizan el carácter salvífico del 'saber'.

capta la realidad en sus rasgos más generales y abstractos, pero es incapaz de 'conocer' la realidad en su plenitud multifacética e individual. La 'ciencia' es un conjunto de proposiciones que, a su vez, se remontan a conceptos universales; por lo tanto, la ciencia en sentido estricto no se pronuncia sobre la 'realidad' en su existencia exuberante, sino sólo sobre una abstracción de la misma. La individualidad no puede ser objeto del saber científico *(de individuo non est scientia)*; por ejemplo, no existe una 'socratología' (de Sócrates), pero sí una 'antropología' (de *anthropos*).

Esta ignorancia científica de lo individual tiene que ver con un presupuesto o axioma filosófico de la tradición occidental, no siempre explicitado: lo universal y necesario es lo verdadero *(episteme)*; lo individual y contingente, lo falso *(doxa)*. Esta convicción platónica (o hasta parmenidiana) fue sometida a un cuestionamiento severo por la influencia de la tradición semita (judeo-cristiana), pero no dejó de servir de base para la ciencia moderna.

Esta universalización y abstracción gnoseológica (y científica), sin embargo, contrasta fuertemente con el proceso inverso de una creciente individualización en lo estético, ético y social, a partir de la Edad Media. El individuo que no tenía mucha importancia en la filosofía antigua (aunque Aristóteles trató de reivindicarlo), vino adquiriendo cada vez más peso por la influencia del espíritu cristiano (pero también judío y musulmán), sin tocar el ámbito de la 'ciencia'. La bifurcación entre ética, religión y estética por un lado, y ciencia y lógica por otro lado, también se plasma en la bifurcación occidental moderna entre lo individual-contingente y lo universal-necesario.

No podemos decir entonces, sin más, que la racionalidad occidental fuera abstractiva y universalista, sino sólo que su concepción científica lo es; la historia de la filosofía occidental es el intento permanente de 'conciliar' las inconsistencias fundamentales entre lo universal-necesario (espíritu helénico) y lo individual-contingente (espíritu semítico).

La concepción occidental de la 'ciencia' ha determinado decisivamente la concepción de la 'verdad' hasta el punto de identificar las dos: en la modernidad, 'cientificidad' llega a ser un sinónimo de 'verdad'. De ahí que la demostrabilidad científica (ante todo en el positivismo) es considerada un criterio de la verdad o falsedad del asunto. Si bien es cierto que el afán de la verificación exhaustiva de las proposiciones científicas se ha frustrado (Popper, Wittgenstein),

la concepción occidental de la 'cientificidad' (universalidad, necesidad, verificación, repetición) ha sido 'exportada' a otros ámbitos culturales con una pretensión universalista y super-cultural.[33] El resultado es la yuxtaposición axiomática entre 'verdades científicas' y 'creencias no-científicas'. Lo que no satisface el criterio auto-determinado de la cientificidad en sentido occidental, no puede pretender ser 'conocimiento' o 'verdad' en sentido estricto: narraciones, religión, fe, creencias, cosmovisión, mitos, pensamiento, aforismos, tradición oral.

La racionalidad andina no tiene una concepción racionalista o empirista de las ciencias en el sentido de la *episteme*, objeto último del *nous* humano, sino que considera la 'ciencia' (el 'saber') como el conjunto de la sabiduría *(sophia)* colectiva acumulada y trasmitida a través de las generaciones. Existe un 'saber' *(yachay; yatiña)* del subconsciente colectivo, trasmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en forma oral y actidudinal ('saber hacer'), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cúlticos y costumbres. Este 'saber' no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino el producto de una experiencia vivida amplia y meta-sensitiva (más *Erlebnis* que *Erfahrung*). Los verbos quechua *yachay* y aimara *yatiña* no sólo significan 'saber' y 'conocer', pero también 'experimentar'; un *yachayniyoq* o un *yatiri* es una 'persona experimentada', un 'sabio' en un sentido vivencial. Como este tipo de 'experiencia' es un proceso trans-generacional y práctico (aprender haciendo), la 'ciencia' andina (no existe una palabra quechua o aimara propia) se fundamenta sobre todo en los argumentos de autoridad (el peso de los ancianos o *yayaqkuna*), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden).

La 'creencia' de que en los primeros días de agosto se reproducen los temporales de todos los meses del año, no es un dato 'científico' en sentido occidental, pero sí un 'saber' (o 'sabiduría') como experiencia acumulada por las generaciones. El 'saber' acerca de las interrelaciones ecológicas entre ser humano y naturaleza, no requiere para el *runa/jaqi* de una 'demostración' científica (mediciones del

---

[33] Otro rasgo fundamental de la ciencia occidental es su carácter instrumental; los conocimientos científicos llevan de por sí a su aplicación en la técnica y tecnología. La ciencia occidental es ante todo un saber 'poiético' (productivo y transformador).

Véase: Peña, Antonio (1992). "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: AA.VV. *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159.

ozono y de sustancias tóxicas); la persona andina 'vive' este saber como una parte del patrimonio sapiencial de su pueblo. La 'ciencia andina' no está desligada de las concepciones religiosas, éticas y mitológicas, sino las toma en cuenta como fuentes valiosas del saber humano. Por esto resulta inadecuado y hasta absurdo tratar de acercarse a la cultura y filosofía andina desde la ideología de una 'ciencia materialista'; el reduccionismo occidental no es capaz de 'entender' la riqueza sapiencial y 'científica' del ser humano andino, y, por lo tanto, lo declara como 'pre-científico', 'primitivo' y 'supersticioso'.

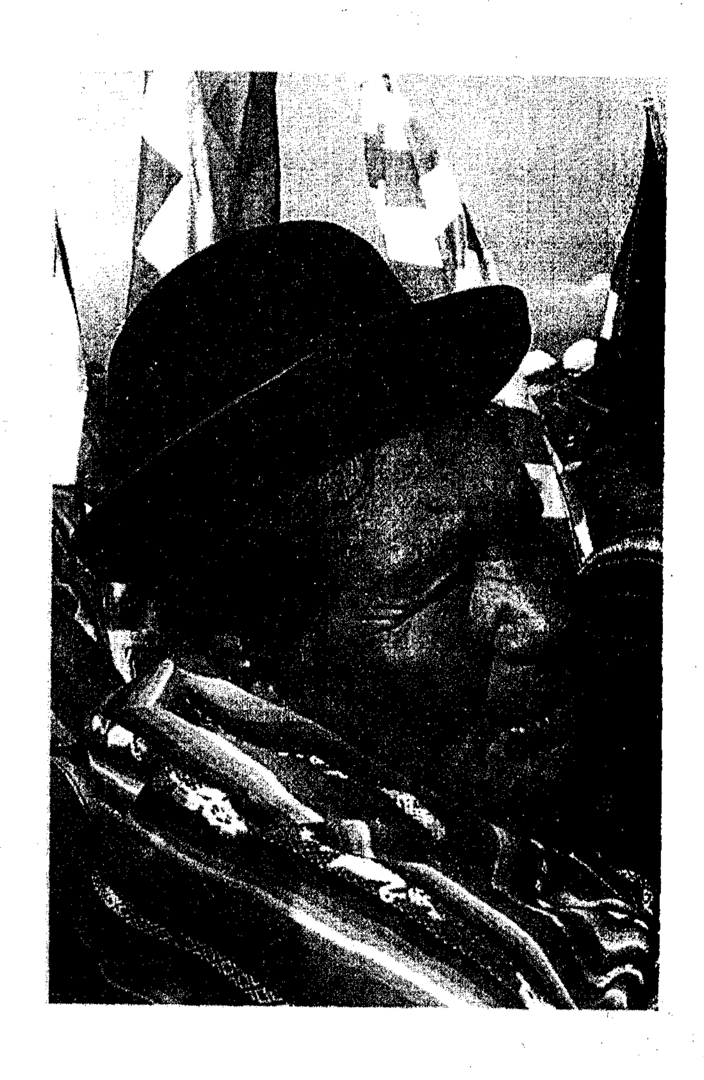
El choque entre las concepciones occidental y andina de la 'ciencia' y del verdadero 'saber' humano es evidente. En la actualidad, los pueblos andinos viven este choque en carne propia, a causa de la penetración de la 'sabiduría' andina por la 'cientificidad' occidental, a través de los proyectos de 'desarrollo' (¿quién tiene que 'desarrollar' a quién?), la introducción de la tecnología racio-morfa (maquinaria, informatización) y la predominancia de categorías cuantitativas (eficiencia, rentabilidad, puntualidad, eficacia).

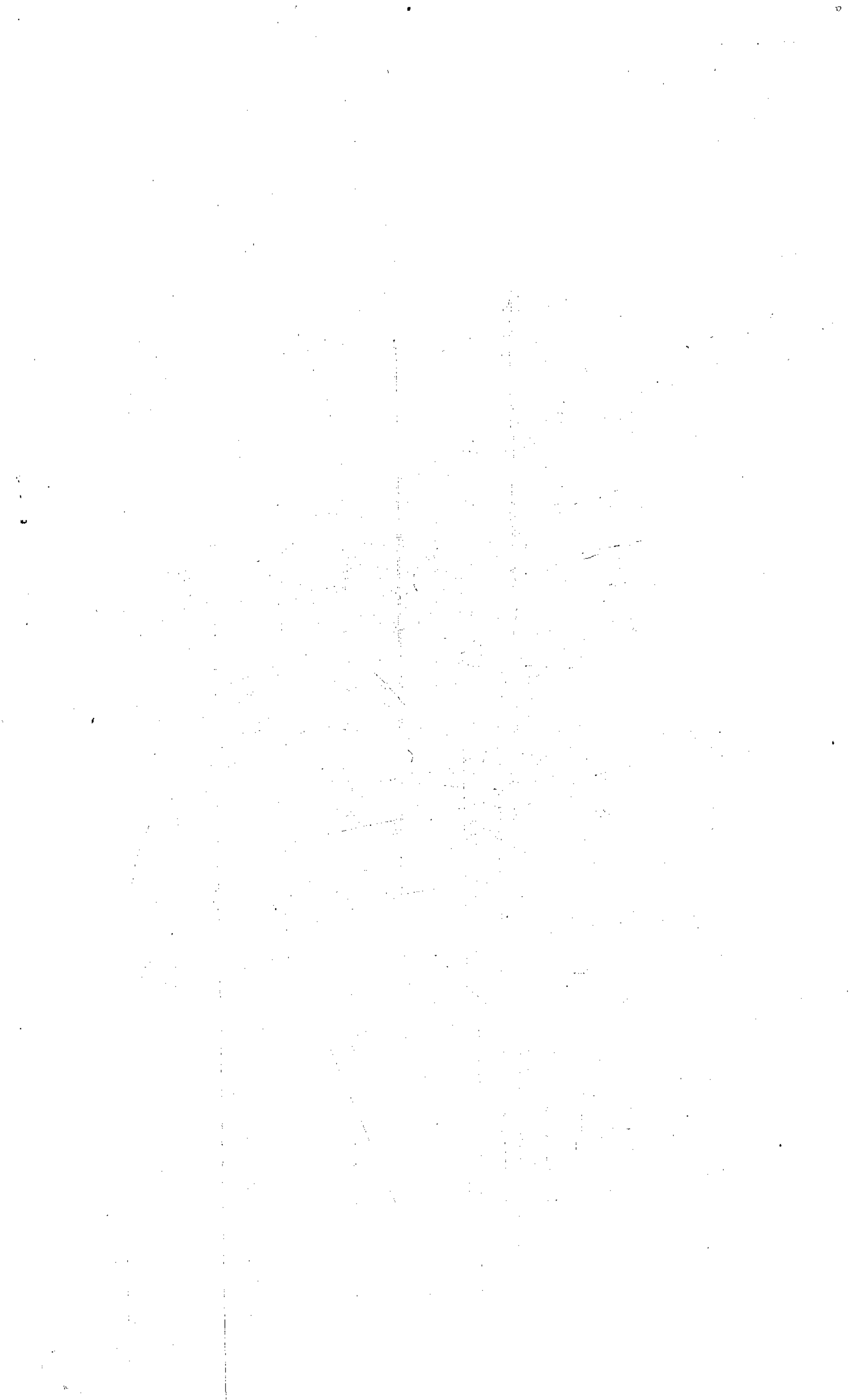
Es evidente que Occidente ha llegado a un grado muy alto del 'conocimiento científico' acerca del mundo, del ser humano y de la sociedad; sin embargo, no se trata del único paradigma 'científico', ni, tal vez, del más adecuado y fructífero para la humanidad a largo plazo. También en el ser humano andino, la fascinación por la tecnología y las hazañas de Occidente es muy grande y todavía no cuestionada; pero a pesar de ello, usa estos medios a su manera, dentro del marco de la racionalidad andina. Podemos hablar entonces no solamente de una 'ciencia andina', sino también de una 'modernidad andina' *sui generis* que no es una simple copia de la modernidad occidental. El *runa/jaqi* andino no es 'pre-moderno', sino '**hetero**-moderno'. Pero a la vez quiero subrayar que el mismo concepto de la 'modernidad' (sin entrar en detalle) está arraigado fuertemente en la cultura occidental y presupone una racionalidad progresista o 'desarrollista'.[34]

[34] Acerca de una 'modernidad andina' propia, véase:

Urbano, Henrique (comp.) (1991). *Modernidad en los Andes.* Cusco.

Sobrevilla, David (1994). *¿Qué modernidad deseamos?: El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo.* Lima.





Relacionalidad del todo: lógica andina

La racionalidad andina se expresa en una serie de 'principios' o 'axiomas' fundamentales que son, a su vez, la base para las manifestaciones 'materiales' en la cosmología ('pachasofía'), antropología ('runasofía' o 'jaqisofía'), ética ('ruwanasofía' o lurañsofía') y teología ('apusofía' o 'tatasofía') andinas. Se trata de principios 'lógicos' en un sentido no-occidental, es decir: principios que expresan la 'lógica andina' (su racionalidad *sui generis*).

5.1. Introducción

La cuestión de una pluralidad de 'lógicas' (no solamente como 'lógicas regionales' en sentido fenomenológico) ha surgido en Occidente ya en el siglo XIX, tanto en sentido estricto como en sentido amplio de lo que se considera "lógica". Las lógicas en sentido estricto se agrupan de acuerdo al objeto (lógica formal, lógica material), al tipo de 'valoridad' (lógica bivalorada, trivalorada, polivalorada), a la dimensionalidad (lógica clásica, lógica dialéctica) y a la modalidad (lógica proposicional, modal, dóxica, deóntica). En sentido amplio, se puede hablar de distintas 'lógicas' de acuerdo a diferentes 'juegos lingüísticos'; así existen una 'lógica de fe', 'lógica científica', 'lógica amorosa', 'lógica política', etc. La filosofía intercultural plantea además la idea de una pluralidad de la lógica con respecto a su culturalidad, en base a una pluralidad de 'racionalidades' ('lógica occidental', 'lógica índica', 'lógica andina', etc.).[1]

[1] Una vez más, el debate sobre la 'universalidad' y 'necesidad' de la 'lógica occidental' (esta expresión es considerada redundante), tiene que ser llevado sobre la base de la interculturalidad. Si los axiomas lógicos occidentales fueran unos 'invariantes humanos' (es decir: expresiones del *humanum*), la lógica occidental

Aunque la lógica siempre ha sido la piedra angular para la validez 'universal' del pensamiento occidental, no se puede inferir *a priori* que sus principios lógicos sean de valor supra-cultural o super-cultural. La teoría de la relatividad en la física ha demostrado que la física clásica (newtoniana) sólo es un 'paradigma' entre otros; y la teoría euclídica en la geometría también tenía que renunciar a su pretensión universalista y supra-temporal. Así también es posible y hasta probable que la racionalidad occidental, basada en unos principios lógicos 'inmutables y necesarios', sea cuestionada como 'culturalmente determinada' y de valor relativo. Esto lo vienen reconociendo desde muchos siglos algunos filósofos que no se hicieron esclavos de la racionalidad binaria de Occidente, sino que trataron de 'superarla', tal como el misticismo de Nicolás de Cusa, la 'lógica del corazón' de Pascal o la 'razón dionisiaca' de Nietzsche. La postmodernidad también aboga por una pluralidad de 'lógicas', inconmensurables e incompatibles entre sí. Desde hace un cierto tiempo, se habla de la 'lógica oriental', sobre todo a raíz de la introducción muy temeraria de las filosofías índica y china dentro de la tradición occidental (indología, sinología, orientalística, Schopenhauer).

La cuestión de la relatividad cultural de la lógica no es fácil de resolver. En sentido ideal, el ser humano tiene (como una 'invariante') una cierta manera de pensar y concebir, distinta, por ejemplo, de Dios. Pero esta 'lógica ideal' y supra-cultural no se expresa en todas las épocas y culturas de la misma manera. Por eso podemos hablar de distintas 'racionalidades', es decir: de distintos paradigmas de (re-)presentar la 'realidad' (entendida también como una 'invariante ideal'). Los términos "racionalidad" y "lógica" tienen su *Sitz im Leben* en la filosofía greco-occidental; pueden ser entendidos a cabalidad sólo dentro de ese contexto cultural específico. Esto dificulta considerablemente hablar de 'lógicas no-occidentales', aún si afirmáramos la determinación cultural de la 'lógica'. ¿Existen 'equivalentes

---

sería consecuentemente supra-cultural. En términos antropológicos, la cuestión se asemeja mucho al debate (infructífero) sobre la 'naturalidad' *versus* 'culturalidad' del ser humano. La posición occidental (en base a un esencialismo omnipresente) enfatiza o bien la 'naturalidad' de una cierta normatividad lógica, basada en estructuras psíquicas universales (psicologismo), o bien la 'idealidad' y 'trascendencia' de la lógica [véase: Brentano, Franz (1874; 1955). *Psychologie vom empirischem Standpunkt*; Husserl, Edmund (1900; 1988). *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik (Investigaciones lógicas)*. Halle a.S.; México: UNAM]. Una filosofía intercultural tiene que tomar en cuenta la posible 'culturalidad' y 'transculturalidad' de la lógica.

homeomórficos' en las culturas no-occidentales con respecto a la 'lógica occidental'? O más concretamente: ¿Hay una concepción andina que en su forma *(morphé)* fuera equivalente a lo que, en la tradición occidental, se conoce como 'lógica'?

De hecho que no vamos a poder encontrar ni un término quechua o aimara 'homeomórfico' al término de origen griego "lógica", ni una concepción bien definida que tuviera el mismo significado. Sin embargo, me parece justificado hablar de una 'lógica andina', si no tomamos el término "lógica" en un sentido técnico y greco-céntrico, sino como un vocablo que indica la estructura básica de un cierto pensamiento. En el fondo se trata de la 'racionalidad andina', pero en cuanto a sus principios básicos 'lógicos'.[2] Cada pensamiento, cosmovisión, y hasta mito y fe tienen su 'lógica', una cierta forma intelectual regulativa (normatividad racional) que no tiene que ser necesariamente la forma occidental dianoética y bivalorada. La 'lógica andina' —para adelantar ya— tiene mucho más en común con la 'lógica oriental' (sobre todo la china) que con la 'lógica occidental'. Este rasgo quizá tenga un sustento genealógico en la hipótesis muy probable de que los seres humanos indígenas de *Abya Yala* hayan migrado originariamente desde la Asia oriental (Mongolia), por el estrecho de Bering (que hace unos 30.000 años era un istmo), a lo que hoy día se conoce como continente americano. Hay estudiosos que afirman la similitud estructural entre los idiomas quechua-aimara y los idiomas de Asia oriental (sobre todo el japonés).

---

2 Uno puede objetar que no se trata de la 'lógica' en el sentido más abstracto y formal de la palabra, sino de una 'sociología (o etnología) del conocimiento' (Scheler), de una 'tipología' de distintas racionalidades, o simplemente de 'lógicas materiales' con referencia a parámetros culturales. A este respecto, quisiera plantear los siguientes puntos:

a. Al analizar la 'lógica andina', no vamos a describir empíricamente, cómo la gran mayoría de los pobladores andinos 'piensa' y 'concibe', sino que pretendemos destilar una cierta 'normatividad' racional, un 'ideal regulativo' de cómo el poblador andino (en general) 'piensa' (aunque en lo concreto puede violar esta normatividad).

b. La llamada "lógica formal" de Occidente quizá no sea tan 'formal' y *a priori* como aparezca, si tomamos en cuenta las referencias (inconscientes) materiales de sus principios básicos. Sólo —a manera de ejemplo— tomemos nota de la familiaridad entre la gramática idiomática y la estructura lógica (véase nota 20 del capítulo 3).

c. La distinción (esencialista) entre 'lógica formal' (atemporal) y 'lógica material' (histórica) es un reflejo de la misma lógica occidental, y no tiene por qué ser un rasgo universal del pensamiento humano.

5.2. El principio de relacionalidad

Ya he destacado la relacionalidad del todo como el rasgo fundamental *(arjé)* de la racionalidad andina. Esta característica se expresa en el 'principio de relacionalidad' o el 'principio holístico'. Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Como ya dije, la entidad básica no es el 'ente' sustancial, sino la relación; por lo tanto, para la filosofía andina, no es que los entes particulares, adicionalmente a su existencia particular, se relacionan en un segundo momento y llegan a formar un 'todo integral' *(holon)*, una red de interrelaciones y conexiones. Al contrario: recién en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como 'entes'.

Hay algunos 'equivalentes homeomórficos' del 'principio holístico' en la historia de la filosofía occidental. La ley de la proporcionalidad elemental de los entes de Empédocles, la doctrina emanatista del neoplatonismo o la concepción leibniziana de que cada mónada 'refleje todo el universo' (respectivamente: que 'cada mónada sea un mundo'), son paralelas filosóficas al 'principio de relacionalidad'.[3]

Sin embargo, hay que advertir referente a algunas diferencias claves. En primer lugar, el principio de relacionalidad andino no implica la consecuencia de un monismo filosófico. La relacionalidad universal no es el resultado de una inferencia o 'emanación' a partir de un solo ente, principio o una sola sustancia (*Hen*, Ser, Espíritu absoluto, *Deus sive Natura*). El 'todo' de la relacionalidad no es una totalidad 'analítica', un *totum implicitum* o comprimido, sino un 'todo explícito' y 'concreto'. En la filosofía occidental, lo 'concreto' es preferentemente un producto secundario (en el *ordo essendi*) de lo 'abstracto' y universal *(ante rem)*, sea en forma idealista o teísta.

En la filosofía andina, lo 'concreto' es la 'concreción' *(con + crescere)* de la realidad a través de la relacionalidad integral ('holística'):

---

[3] El 'principio holístico' no lleva necesariamente a un monismo y/o determinismo (como es el caso del neoplatonismo), porque no se trata de una relacionalidad reduccionista que 'absorbe' a los *relata* en una estructura anónima. La dialéctica (hegeliana) occidental entre parte y todo, particularidad y totalidad, no puede ser universalizada como algo supra-cultural. El 'todo' en la filosofía andina no contradice las partes, sino las 'constituye'; es *totum concretum*. La primordialidad de la estructura relacional no se entiende en sentido metafísico, ni cronológico, sino axiológico y vivencial.

los 'entes' son 'concretos' en la medida en que realmente son 'concrecidos', o sea: interrelacionados. Un ente totalmente separado y aislado justamente es el máximo grado de abstracción: un 'no-ente'. Los monismos (de índole occidental) tienden a un logicismo en el sentido de que toda la realidad puede ser entendida como el resultado 'necesario' de una inferencia lógica. Esto lleva a su vez a la consecuencia gnoseológica de un apriorismo, y a la consecuencia ética de un determinismo (como formas 'ideales').[4]

En segundo lugar, el tipo de relacionalidad andina es lejos de ser sólo 'lógico', 'inferencial' u 'onto-lógico'. Se trata de una relacionalidad *sui generis*, que implica una gran variedad de formas no-lógicas: Reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones 'lógicas' (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica.

En tercer lugar, los 'equivalentes homeomórficos' occidentales entienden la relacionalidad dentro de la categoría de la 'sustancialidad'. El 'todo' de Spinoza, *Deus sive Natura,* es una (mejor dicho: la única) 'sustancia'; la 'mónada' de Leibniz como 'mundo en sí' es una sustancia espiritual individual; y el Espíritu absoluto de Hegel es (igual que el *eidos* platónico) un concepto-en-y-para-sí (que a la vez es 'ser sustancial').[5] Como vengo explicando, la distinción entre 'accidentalidad' y 'sustancialidad' no es aplicable a la diferencia andina entre 'relacionalidad' y 'lo que se relaciona': La relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior, casual o accidental de los *relata,* ni los *relata* son el producto del desenvolvimiento 'dialéctico' de una sustancia única, sea de naturaleza material o espiritual.

El 'principio de relacionalidad' se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún 'ente' completamente carente de relaciones; y cuando se dice 'relaciones',

---

4 La expresión más nítida de una posición monista y sus implicaciones, es la filosofía de Spinoza, un sistema completamente deductivo en base a principios lógicos 'evidentes' (evidencialismo absoluto). Aunque otras posturas monistas no lleguen explícitamente al extremo spinoziano, obedecen, sin embargo, virtualmente a los mismos principios.

5 La lógica hegeliana es a la vez onto-logía (respectivamente metafísica) y teo-logia (conocimiento absoluto). Por tanto, el concepto de lo 'Absoluto' es el concepto absoluto o el 'ser puro' *(reines Sein);* la primera parte de la lógica hegeliana es la *Logik des Seins* (lógica del ser). La novedad de Hegel consiste en la dinamización de la sustancialidad mediante la dialéctica: 'ser' es lo que 'deviene'.

hay que pensar en relaciones 'transeúntes' (o 'trascendentes'), y no solamente en 'relaciones inmanentes' (o 'reflexivas'). Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay 'entes absolutos' (*absolvere:* 'soltar', 'des-conectar') en sentido estricto. La concepción de la 'absoluteza' en el mundo andino es un concepto 'ana-tópico' u 'occidento-génito'.

Para el *runa/jaqi,* hasta Dios es un 'ente' relacionado, y no solamente por decisión propia (de crear un mundo, de relacionarse con el mundo), sino esencialmente. Un Dios absolutamente trascendente, es decir: no-relacionado, es para la filosofía andina un *philosophema* inexistente e incomprensible. Pero tampoco existen 'absolutos relativos' o creados; ninguna esfera del cosmos, ningún 'ente' particular existe en y por sí mismo, autárquicamente y de manera autosuficiente. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es para la filosofía andina un absurdo; ningún 'ente' es *arjé* o principio de su propio ser. El 'ser' más bien es el 'ser relacionado'; la 'ontología' andina siempre es una '*inter*-ontología'.

Positivamente, el 'principio de relacionalidad' dice que cada 'ente', acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros 'entes', acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La 'realidad' (como un 'todo' holístico) recién 'es' (existe) como conjunto de 'seres' y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay* significa 'ser' y 'existir', pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia: "tengo un hijo" en quechua se expresa como "de mí me es mi hijo" *(waway kanmi).* Además, el mismo vocablo *kay* también se usa como adjetivo y pronombre demostrativo con el significado de 'este', 'esta' o 'esto' (*kay qhari:* 'este varón'; *iman kay?:* '¿qué es esto?').

En aimara, ni existe una palabra para 'ser'; se lo indica con el sufijo afirmativo *-wa* (*utajax jach'awa:* "mi casa es grande"), con el posesivo *-ni-* (*nayan yuqajawa:* "él es mi hijo" o "tengo un hijo"; literalmente: "de mí mi hijo es") o con la diéresis (¨) (*yuqanïtwa:* "tengo un hijo"). Para el verbo "estar", sí existe un verbo en aimara *(utjaña),* aunque se lo usa sólo en el sentido de "hay"; para la expresión "estar en", se usa el sufijo *-nka-* (*markankatwa:* "estoy en el pueblo"). Esta característica indica que no se trata de un concepto abstracto y no-relacionado ('absoluto'), sino de un concepto que implica la relacionalidad: el verbo "ser" *(kay)* y los sufijos sustitutivos *-wa, -ni-*

y la diéresis (¨) (en aimara) son para el *runa/jaqi* ante todo expresiones relacionales (tenencia, posesión).[6] Para hablar en términos occidentales: Lo óntico es lo relacional, y lo ontológico es la 'racionalidad de la relacionalidad'.

Dentro de las categorías lógicas de Occidente, un holismo relacionista fácilmente colapsa en un relativismo, necesarianismo e inmanentismo. Conviene entonces debatir brevemente estas supuestas implicaciones 'lógicas' en referencia al modo de pensar andino.

Una de las consecuencias metafísicas y lógicas del monismo occidental es el 'principio de plenitud'. Este dice en el plano metafísico que el universo está 'lleno', es decir: que no hay ningún 'vacío' entre los entes. Todo está conectado en continuidad ontológica y contigüidad óntica (contacto directo): una gran 'cadena del ser' *(great chain of being)*[7], desde las formas ínfimas hasta las supremas. En el plano lógico, el 'principio de plenitud' dice que 'todas las posibilidades serán realizadas una vez', es decir: que no queden 'esencias puras' *(possibilia)* no-actualizadas, sino que cada *possibile* (si no es *impossibile*) se realice una vez (en pasado, presente o futuro). De esta manera, no queda ningún campo óntico desocupado (como una posibilidad meramente potencial), lo que se expresa a nivel ontológico como 'plenitud' del ser. Evidentemente, el 'principio de plenitud' *(principium plenitudinis)* implica lógica y metafísicamente

---

6 La equivocidad de *kay* (como 'ser' y 'tener') en quechua (y del sufijo posesivo aimara *-ni-*) indica que se trata de un verbo 'transitivo', es decir: el 'ser' es una 'relación' (de tenencia y posesión). Otro rasgo peculiar de la filosofía andina se manifiesta en la inversión del orden (sintáctico) de sujeto y objeto: para el español (y los demás idiomas europeos), el sujeto ('yo') antecede al objeto (complemento): "tengo (sujeto) un hijo (objeto)". En quechua y aimara, el 'objeto' prácticamente se convierte en 'sujeto': *waway kanmi* ("mi hijo [objeto] me es de mí [sujeto]") o *nayan yuqajawa* ("de mí me es mi hijo").

7 Arthur Lovejoy, el fundador de la 'historia de las ideas', plantea en su famoso libro *The Great Chain of Being*, el 'principio de plenitud' *(principium plenitudinis)* como un axioma inconscientemente presente en la gran mayoría de las posturas de la filosofía occidental [Lovejoy, Arthur (1936; 1983). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea (La Gran Cadena del Ser)*. Londres: Harvard University Press (Barcelona: Icaria)]. Este principio ontológico tiene su base en el 'actualismo' lógico que afirma la (posible) existencia única del mundo actual y niega la (posible) existencia de 'mundos posibles' distintos al actual; es decir: niega la contingencia sincrónica $[q(t_1) \rightarrow -P(-q(t_1))]$. A pesar de la afirmación de la mutabilidad diacrónica (Aristóteles, Santo Tomás, etc.), esta posición colapsa en un determinismo $[q(t_1) \rightarrow Nq(t_1)]$: Todo lo que pasa y cambia, pasa y cambia con necesidad.

el determinismo: si todo lo que es posible (Px) se realiza una vez (x), entonces todo lo que existe (x), necesariamente existe (Nx): [(Px→x) <=> (x→Nx)].[8]

Ahora, la relacionalidad en sentido andino ni es de tipo 'lógico' (inferencia, implicación), ni 'contiguo' en un sentido de contacto directo o causal. La causalidad (física) es sólo un modo de la relacionalidad, entre otros, en el pensar andino; la mayoría de los tipos relacionales son no-causales (correspondencia, reciprocidad, polaridad, proporcionalidad). La relacionalidad andina es —para recurrir nuevamente a categorías occidentales— 'esencial', pero no necesaria.[9] Es decir: aunque cada 'ente' en su 'ser' es esencialmente relacionado con todos los demás 'entes', esto no implica que los nexos relacionales concretos sean de naturaleza necesaria. Podemos compararlo con el juego de ajedrez: Aunque las múltiples relaciones entre tablero y piezas son esencialmente normadas (como estructura de posibles movidas), las relaciones concretas (movidas ejecutadas) de ninguna manera obedecen a una necesidad. La estructura relacional andina tiene una cierta 'normatividad' ('esencialidad') que, sin embargo, permite una gran variedad de concretizaciones.

El relativismo es concebido en Occidente como implicación gnoseológica del relacionismo (metafísico-lógico); pero la relatividad (provisionalidad, perspectividad) no es lo mismo que la relacionalidad, ni un implicado directo de ésta. La relación esencial (aunque no necesaria) de Dios con el mundo creado, por ejemplo, no significa que Dios se vuelva 'relativo' y que su conocimiento del mundo sea

---

8 La inferencia lógica se efectúa mediante la 'ley de la conversión de posibilidad en necesidad' y viceversa [(Nx <=> -P-x) & (Px <=> -N-x)] y la contraposición lógica:

a) Px→x	premisa determinista
b) -x→-Px	contraposición lógica
c) -x→-(-N-x)	ley de conversión
d) -x→N-x	doble negación
e) x→Nx	sustitución; ésta es la expresión lógica del determinismo.

9 Utilizo en esta oportunidad los conceptos de 'necesidad' y 'esencialidad' en el sentido de la lógica de los 'mundos posibles': algo es 'necesario', si existe en todos los mundos posibles; algo es 'esencial', si existe en un cierto mundo posible (por ejemplo: en el mundo actual) de manera inmutable o trans-temporal. La 'necesidad' no es un concepto con referencia temporal, la 'esencialidad' sí lo es. Muchos/as autores/as todavía establecen una equivalencia entre 'necesidad' e 'inmutabilidad', y entre 'contingencia' y 'mutabilidad', lo que, en el fondo, es la expresión fiel del 'principio de plenitud'.

'relativista' (o hasta escéptico). Son completamente compatibles la afirmación de la relacionalidad del todo y la posición del conocimiento no-relativo de estas relaciones. Tal como Dios puede tener un conocimiento necesario y perfecto de algo contingente e imperfecto, también el ser humano puede tener un conocimiento seguro y verdadero de una relación. La posición occidental refleja el 'principio de connaturalidad' que expresa un paralelismo lógico-metafísico entre el orden ontológico y gnoseológico: 'ser' y 'conocer' *(Sein* y *Bewusst-Sein)* tienen, en el fondo, la misma *(con)* naturaleza *(natura, ousia)*.[10]

Aplicado este principio al tema de la relacionalidad y del relativismo: como la 'realidad' en sentido ontológico es 'relacional', su conocimiento respectivo también tiene que ser 'relativo'; no puede haber un conocimiento 'absoluto' de algo 'relacional'. Pero hay que poner en tela de juicio este principio como un supuesto culturalmente determinado. La suposición de que el *logos* (mediante el proceso de la *cognitio* o *dianoia*) sea capaz de re-presentar fidedignamente la 'realidad', no es del todo un axioma incuestionable. La misma 'realidad' puede ser en parte 'opaca' (inaccesible) al *logos*, y la parte 'transparente' *(alethos)* puede revelarse a la capacidad 'lógica' del ser humano gradualmente y de forma deficiente. El 'principio de connaturalidad' occidental presupone (como 'mito fundacional' inconsciente) la 'logicidad' o 'inteligibilidad' total (que es una forma de divinidad) de la 'realidad' y su correspondiente intelectualidad perfecta del ser humano (la divinidad implícita del alma humana).[11] La filosofía andina rechaza tanto la inteligibilidad

10 El problema de fondo nuevamente tiene que ver con una equivocación de la lógica modal, es decir: la identificación de la *necessitas consequentiae* [$N(p\rightarrow q)$] con la *necessitas consequentis* [$(p\rightarrow Nq)$]. Como en el caso de Dios se supone que su existencia y su conocimiento [$C(d,x)$] sean 'necesarios' (invariables y eternos), entonces se infiere (erróneamente) la necesidad del objeto [x] de su conocer: [$N(C(d,x))\rightarrow Nx$], lo que es la expresión fiel del determinismo *(necessitas consequentis)*. La forma correcta es: [$N(N(C(d,x))\rightarrow x))$], donde x se mantiene completamente contingente, a pesar de la necesidad de su conocimiento por Dios *(necessitas consequentiae)*. El 'principio de connaturalidad' entre sujeto y objeto cognoscitivos, tiene como representante principal a Parménides, pero fue introducido a la historia posterior por Platón: Lo necesario (intelecto, *noûs*) sólo conoce a lo necesario (idea, *eidos*); y lo contingente (sentidos, *aisthesis*) sólo conoce a lo contingente (individuos, *eikónes*).

11 Este principio greco-occidental, expresado antropológicamente en el monopsiquismo y la eternidad del alma (intelecto agente), difícilmente podía ser

total de la 'realidad', como la 'intelectualidad' total del ser humano. No existe ningún paralelismo onto-gnoseo-lógico, porque la relacionalidad andina no es 'representativa' *(Abbildtheorie)*, sino 'celebrativo-simbólica'.

En cuanto a la problemática del inmanentismo, supuestamente implicado por el relacionalismo, hay que advertir, en primer lugar, que la misma distinción entre 'trascendencia' e 'inmanencia' refleja el modo occidental 'diastático' de yuxtaponer de manera exclusiva dos realidades. Evidentemente, se trata de dos concepciones correlativas: la 'trascendencia' se define (negativamente) por la 'inmanencia', y *viceversa*. En forma muy general (y con excepciones), podemos señalar que la categoría de lo 'trascendente' es de origen semita, mientras que la concepción de la 'inmanencia' concuerda más con el paradigma filosófico grecorromano. Esto, por ejemplo, se refleja en el modo de interpretar la historia y el tiempo en general: el espíritu griego ve el tiempo como 'cerrado' en forma circular (cíclica); el espíritu semita como 'abierto' en forma lineal (progresiva). Con la 'imposible' síntesis medieval de los dos paradigmas, se planteó sobre todo la doble condición de Dios: es a la vez trascendente e inmanente, lo que dentro del marco de la lógica exclusivista occidental sólo podía ser entendido de manera paradójica.

El inmanentismo como una concepción 'cerrada' de la 'realidad', se puede presentar (dentro de la filosofía occidental) de una forma materialista o idealista (las dos reflejan un monismo). El inmanentismo materialista reduce la 'realidad' a un conjunto de momentos 'materiales' que en ningún momento se 'trascienden' a un principio realmente distinto (y que, por lo tanto, se declara como 'inexistente'). El idealismo, por el contrario, considera la 'realidad' como el autodespliegue de un principio ideal (espíritu) que en ningún momento se 'trasciende' a un principio distinto. Ni la 'exteriorización' (o 'alienación') del espíritu, ni el 'salto cualitativo' de la materia son relaciones realmente 'trascendentes' con una alteridad inconmensurable,

---

incorporado en la Edad Media a la filosofía cristiana, tal como demuestra la batalla contra el averroísmo y las condenaciones consecuentes. La concepción de la 'creación' *(creatio ex nihilo)* insiste en la 'no-connaturalidad' fundamental entre Creador y lo creado, con el corolario gnoseológico de que es posible un conocimiento contingente (por parte del ser humano) de lo necesario (Dios) [C(x,d) & Nd] y un conocimiento necesario (por parte de Dios) de lo contingente (lo creado) [N(C(d,x)→x)].

sino 'momentos inmanentes' de la misma dinámica (o dialéctica) del principio único.[12]

Aplicando esta problemática occidental a la filosofía andina, no se puede concebir la dualidad de idealismo y materialismo (ni de trascendencia e inmanencia) simplemente como una disyunción exclusiva. La filosofía andina es una posición más allá (o más acá) de esta disyuntiva, sin ser por esta razón una suerte de 'monismo neutral'. La relacionalidad andina no es una 'totalidad' hegeliana, ni una 'trascendencia' levinasiana, pero tampoco una 'inmanencia' feuerbachiana.

Es cierto que la concepción andina de 'Dios' (así como por ejemplo la concepción índica) no afirma el carácter 'trascendente' o 'absoluto' (fuera del mundo; más allá de la 'realidad'). Como el 'totalmente Otro', Dios es inconcebible y hasta insignificativo para el ***runa/jaqi*** andino. Nada ni nadie es 'totalmente trascendente' en el sentido de una 'separación' ontológica; pero esto no implica —de acuerdo a la lógica exclusivista *(tertium non datur)*— que todo fuera entonces de una u otra manera 'inmanente'. Tampoco nada ni nadie es 'totalmente inmanente' en el sentido de un 'aislamiento' ontológico; todo es 'trascendente' e 'inmanente' a la vez, porque todo es relacional. En el sentimiento común del ser humano andino, la 'inmanencia' tal vez tenga una cierta predominancia, tanto en las relaciones interpersonales, éticas y ecológicas, como también cósmicas y religiosas. Dios es 'parte' de la 'realidad', más que una entidad más allá de ella; la otra persona es más 'parte' de la red relacional y de la naturaleza que realmente 'otro'. Lo común y conmensurable domina sobre la alteridad y la inconmensurabilidad.[13]

---

[12] El concepto hegeliano de la 'totalidad' refleja la condición inmanentista, tanto de su propio idealismo, como también del materialismo (metafísicamente opuesto). Todo tipo de 'alteridad' o supuesta 'trascendencia' es absorbido *(aufgeboben)* como un momento dialéctico del único principio; cada división es inmanente. Este modelo coincide con la figura neoplatónica de la 'emanación', pero no con la contrafigura de la 'creación' que insiste en la 'separación' trascendente (o la 'diferencia ontológica') entre Creador y lo creado, entre el yo y el otro [véase: Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité (Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad).* La Haya; Salamanca. 76ss.; 124ss.; 297s.].

[13] Más adelante discutiré el supuesto 'determinismo' o 'fatalismo' andino. Dentro de los parámetros occidentales, el progreso histórico y antropológico se suele medir según el grado de la 'independización' humana de la naturaleza y de lo divino (secularización), de la 'absolutización' de las relaciones humanas en general. De este modo, la manera andina de relacionarse aparece como 'arcaica', 'primitiva', 'natural' y 'fantástica'.

Con respecto a la cuestión determinista (necesarianismo), el asunto no resulta muy fácil a explicitar. En la tradición occidental, hallamos los dos paradigmas: el necesarianismo (predominantemente griego y helenista) y el contingentismo (predominantemente semito-cristiano). El necesarianismo es el corolario modal del 'principio de plenitud' y del evidencialismo absoluto (equivalencia de verdad y necesidad), como expresión epistemológica del 'principio de connaturalidad'.[14] El contingentismo tiene sus raíces conceptuales en el voluntarismo divino y la libertad de la 'creación' *ex nihilo* de la tradición judeo-cristiana, lo que permite desligar la inmutabilidad trans-temporal ('necesidad diacrónica') de la necesidad lógico-metafísica (como 'inalternatividad'). Aunque la mayor parte de la filosofía occidental es dominada por la concepción (aristotélica) de la contingencia como 'mutabilidad' trans-temporal $(x(t_1) \& P(-x(t_2)))$, la novedad 'semita' consiste en la introducción de la contingencia como 'alternatividad' sincrónica $((x(t_1) \& P(-x(t_1)))$.[15]

En la filosofía andina, se nota una afinidad estructural con el modelo 'helenista' de la contingencia y necesidad. Esto se expresa,

---

[14] Mientras que el 'determinismo' es una posición (metafísica) relacionada con la antropología y ética (como 'ausencia de libertad'), el 'necesarianismo' es la posición lógica subyacente, con los siguientes axiomas:

a. Todo lo posible se realiza [Px→x].

b. Todo lo real es necesario [x→Nx]. La premisa b. se obtiene de a. por contraposición, convertibilidad y sustitución [(Px→x) <=> (-N-x→x) <=> (-x→N-x) <=> (x→Nx)].

c. Todo lo posible es necesario [Px→ Nx]. c. es la conclusión silogística de a. y b.

El 'contingentismo' niega estos axiomas e insiste en la 'contingencia sincrónica' [(x(t1)→P-x(t1)) <=> (x(t1))→-Nx(t1))].

El 'evidencialismno absoluto', compatible con el 'necesarianismo' (pero incompatible con el 'contingentismo'), sostiene los siguientes axiomas epistemológicos:

- Lo verdadero es lo necesario.
- El conocimiento verdadero es necesario.
- No hay conocimiento verdadero de lo contingente.
- Lo contingente es falso.

[15] La 'contingencia diacrónica' o mutabilidad trans-temporal concibe la alternatividad sólo en términos de 'tiempo': "ahora llueve, pero mañana puede solear". La 'contingencia sincrónica' o mutabilidad trans-mundial *(transworld changeability)* concibe la alternatividad como posibilidad instantánea ('sin-crónica') de estados co-posibles ('mundos posibles'): "ahora llueve, pero [bajo otras circunstancias] hubiera sido posible que ahora no llueva".

por ejemplo, en la concepción cíclica del tiempo, en el desconocimiento (pre-hispánico) de la noción de la 'creación'[16] y en las múltiples formas cómo el *runa/jaqi* interpreta los acontecimientos cósmicos, sociales y agrícolas, como manifestación de un *fatum* que no está en las manos del ser humano, ni como individuo, ni como colectividad. Este supuesto 'fatalismo' andino, sin embargo, no es idéntico al necesarianismo lógico-metafísico (Parménides), ni a los determinismos racionalista (Spinoza) y materialista (d'Holbach) de Occidente. Tanto el concepto de la 'libertad', como el de la 'determinación' tienen su origen en la filosofía occidental; por lo tanto, se requiere de una 'hermenéutica diatópica' muy cuidadosa para encontrar y entender a cabalidad los 'equivalentes homeomórficos' en la filosofía andina. Voy a replantear el asunto dentro de la antropología y ética andinas.[17]

El principio de relacionalidad también tiene que ver con la 'relación gnoseológica'. La filosofía occidental expresa su concepción 'diastática' ante todo con respecto a la relación entre el sujeto y el objeto gnoseológicos: la relación cognoscitiva es una relación de 'conciliación' entre realidades bifurcadas. El reconocimiento fenomenológico de que cada conciencia fuera 'conciencia de' (intencionalidad) no supera esta condición, sino sólo la 'inmanentiza'. Más adelante, voy a discutir a fondo el concepto del 'sujeto' y de la 'subjetividad'. Aquí sólo quiero señalar que la relacionalidad cognoscitiva andina no presupone una 'diástasis' entre un sujeto conocedor y un objeto conocido.

El 'conocimiento' es una experiencia integral y colectiva que no sólo 'trasciende' al individuo, sino al 'sujeto' como tal. No sería adecuado aplicar *tale quale* la diástasis occidental entre 'ser' y 'conocer'. Para el *runa/jaqi*, la 'realidad' no-humana no es un dato bruto, un simple *noumenon* regulativo, sino tiene carácter sapiencial (cognoscitivo) en sí misma. Para decirlo de una manera paradójica (en categorías occidentales): la 'realidad' nos conoce en ella, y nosotros conocemos a la 'realidad' en nosotros; tanto 'sujeto' como 'objeto' poseen intelectualidad, o mejor dicho: sapiencialidad.

La 'realidad' es subjetivo-objetiva, cognoscente y conocida; tiene la característica que Jaspers llamó la dimensión del *Umgreifendes* ('trans-ceptual' en vez de 'con-ceptual').

---

16 Acerca de este punto controversial, véase las explicaciones en el capítulo 9.3.

17 En especial en los capítulos 7.3., 7.5. y 8.3.

5.3. El principio de correspondencia

La relacionalidad del todo, este principio básico (axioma) de la filosofía andina, se desglosa y manifiesta en una serie de principios 'derivados o secundarios', de acuerdo a la naturaleza de la 'relacionalidad' que está en juego. Como primer 'principio derivado', menciono el de la correspondencia. Este principio dice, en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la 'realidad' se corresponden de una manera armoniosa. 'Correspondencia' no es lo mismo que 'connaturalidad' o 'equivalencia', ni 'identidad' o 'mediación'. La racionalidad occidental trata de concebir la relacionalidad de la 'realidad' (como rasgo secundario con respecto a la 'sustancialidad') mediante las categorías gnoseológicas de semejanza, adecuación, identidad y diferencia, o mediante las categorías lógicas de equivalencia, implicación, derivación o exclusión.

Los paradigmas occidentales son la *methexis* platónica, la *adaequatio rei et intellecti* tomasiana, la 'identidad-en-diferencia' hegeliana y la disyunción exclusiva kierkegaardiana. En el plano físico, la heterogeneidad relacional se expresa predominantemente en la causalidad; aunque causa y efecto 'se corresponden', la oblicuidad entre ellos se debe a la actividad causal por un lado, y la pasividad efectuada por otro lado (muy similar a la *methexis* platónica entre *eidos* y cosa concreta).

'Correspondencia' *(con + respondere)* etimológicamente implica una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos 'campos' de la 'realidad'. También en la filosofía occidental, podemos descubrir huellas del principio de correspondencia. Los pitagóricos, por ejemplo, afirmaron este principio refiriéndose a la relación entre lo pequeño *(mikron)* y lo grande *(makron)*, entre la circulación sanguínea y los movimientos celestes, entre la armonía musical y el recorrido de los planetas. La expresión pitagórica de esta relacionalidad es como sigue: "tal en lo grande, tal en lo pequeño" (isomorfismo cósmico).

Este mismo principio fue reivindicado por la medicina (homeopatía) y astrología. La homeopatía establece una 'correspondencia' entre el tipo de enfermedad, el modo de curar y el medicamento adecuado (Hipócrates, Paracelso, Hahnemann); ya según Hipócrates de Cos, la enfermedad *(pathía)* es causada por sustancias similares *(homeios)* a ella, y es por éstas por las que el enfermo recupera la salud *(simile simili curatur)*. Además, la dosis del medicamento es

tan mínima, que su proporción con la enfermedad es como la relación entre el organismo enfermo y el cosmos (Hahnemann). La astrología plantea una correspondencia entre la constelación cósmica (macro-cosmos) de los astros y las situaciones personales, sociales y hasta económicas de la vida humana (micro-cosmos). El influjo de los cuerpos celestes en la psique y el organismo humanos, según la astrología no es de tipo físico-causal, sino simbólico-representativo.

El principio de 'correspondencia' pone en tela de juicio la validez universal del principio de causalidad (eficiente). No solamente a nivel de la relacionalidad humana, sino también de las relaciones 'físicas' entre diferentes estratos del cosmos, la causalidad es una de las múltiples formas de relación, pero de lejos la única y más destacable. La relación entre causa y efecto, a pesar de tener un nexo de 'eficiencia contigua', es una cierta forma de 'correspondencia': no puede haber nexo causal entre dos *relata* totalmente inconmensurables e 'incorrespondientes'.[18]

En algo, la física contemporánea nos plantea una problemática similar. El principio de 'indeterminación' (Heisenberg), de 'relatividad' (Einstein) o la 'teoría cuántica' (Planck) no sólo cuestionan la validez universal de la física newtoniana y de la geometría euclídica, sino que establecen una cierta 'correspondencia' entre los fenómenos (micro- o macro-)físicos y el punto de vista subjetivo del observador.[19] A pesar

---

[18] La metafísica clásica expresa esta 'correspondencia' básica de causa y efecto mediante una serie de axiomas:

a. Principio del *ex-nihilo-nihil-fit* [connaturalidad ontológica].
b. Principio de que nada es *causa sui* [causalidad extrínseca].
c. Principio de magnitud [cada causa es mayor que su efecto].
d. Principio de prioridad ontológica y temporal de la causa [prioridad].

Sin embargo, se trata de características que subrayan la unidireccionalidad de la relación causal y excluyen *a priori* la bidireccionalidad (que es fundamental para la correspondencia).

Cabe decir que los empiristas británicos (Locke, Hume) negaron el nexo de 'contigüidad' real entre causa y efecto; 'causalidad' para Locke es una relación entre ideas, una construcción mental, y para Hume es la experiencia de una conjunción constante, fruto de la costumbre y del hábito.

[19] Javier Medina trata de aplicar la física cuántica a la cosmovisión andina: Medina, Javier (2003). "Perspectiva metacultural para analizar las definiciones de interculturalidad: La Civilización occidental y la Civilización amerindia". En: Idem. *Diálogo de Sordos: Occidente e Indianidad: Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia.* La Paz: CEBIAE. 140-171.

de estos paradigmas 'heterodoxos', la tradición occidental viene cultivando sobre todo una interpretación cuantitativa, causal y matemática de las múltiples relaciones. La ciencia moderna (bajo la tutela del positivismo y cientificismo) pretende demostrar un 'determinismo científico' en lo físico y social ('mecánica política'), universalizando la cuantificabilidad y matematizabilidad a todas las ramas del quehacer humano.

En la filosofía andina, el principio de correspondencia incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. No se trata, sin embargo, de una correlación análogo-proporcional, tal como la postula la *analogia entis* medieval, sino de una correlación simbólico-(re-)presentativa. La filosofía latinoamericana de la vertiente 'inculturada' considera como rasgo fundamental de la sabiduría autóctona la 'mediación simbólica', y no la mediación conceptual (Scannone, Kusch, Cullen). Esto también compete, en forma específica, a la sabiduría andina: la naturaleza de la 'correspondencia', en el fondo, es 'simbólica', y no causal o inferencial. El 'símbolo' concreto corresponde a lo simbolizado, porque lo 'resume' ('concibe', podríamos decir si el término no fuera reservado)[20] en forma condensada y densa. La 'presencia simbólica' no es una representación (cognoscitiva), sino una 'presentación' *sui generis* que tiene su propia lógica de eficacia no-casual.

El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías. En primer lugar, describe el tipo de relación que existe entre macro- y micro-cosmos: "tal en lo grande, tal en lo pequeño". La 'realidad' cósmica de las esferas celestes *(hanaq* o *alax pacha)* corresponde a la 'realidad' terrenal *(kay* o *aka pacha)* y hasta a los espacios infra-terrenales *(ukhu* o *manqha pacha)*. Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo humano y no-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. El principio de correspondencia es de validez universal, tanto en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política y ética. Cuando me

---

20 Éste es un ejemplo de la superposición de términos y la hegemonía posterior de uno de ellos. *Symbolon* y *conceptus* etimológicamente tienen una misma raíz. Posteriormente, el término *conceptus* se impuso en un sentido netamente intelectualista, relacionado con el *eidos* y el *noëma* platónicos (de *edein* y *noein*, respectivamente: operaciones eminentemente intelectuales). *Symbolon* desapareció prácticamente del campo epistémico y fue reivindicado por lo religioso (el *Symbolon* de la fe).

toque explicitar algunos de estos campos, veremos cómo 'funciona' el principio de correspondencia *in concreto.*

5.4. El principio de complementariedad

El principio de complementariedad es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún 'ente' y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este 'complemento' *(con + plenus)* es el elemento que recién 'hace pleno' o 'completo' al elemento correspondiente. En la física contemporánea, el principio de complementariedad describe, según Niels Bohr, la diferencia de las estructuras fenoménicas de entidades micro-físicas (electrones, protones, neutrones), de acuerdo a la 'relación de indeterminación' (Heisenberg). Las dos propiedades 'complementarias' de un electrón —su manifestación como partícula u onda— resultan de dos sistemas de medición incompatibles. El principio de complementariedad en la física actual es uno de los conceptos formales que sólo puede ser interpretado matemáticamente, pero que no es accesible 'objetivamente'. En la filosofía andina, tampoco podemos hablar de una 'objetividad' de este principio, porque trasciende tanto el concepto de 'objeto' como de 'sustancia'. Pero el carácter interpretativo predominante no es el matemático.

El principio de complementariedad es perfectamente compatible con la negación de la sustancialidad en el sentido de un 'ente existente en y por sí mismo' *(ens ex se et in se subsistens).* Ningún 'ente' o acontecimiento particular es una entidad completa, sino que sufre —para hablar en términos occidentales— de una 'deficiencia ontológica', es decir: es en el fondo un 'no-ente', un 'nada'. Nuevamente vemos con claridad que, para el *runa/jaqi* andino, el 'individuo' autónomo y separado, en el fondo, es 'vano' (*doxa* o *maya,* como diría la tradición índica) e 'incompleto' (un ente a medias).[21] Recién en conjunto con su 'complemento', la entidad particular se convierte en un *totum,* o

[21] Algo parecido, pero a otro nivel, plantea el hilemorfismo aristotélico: materia sin forma, y forma sin materia es 'incompleta' y, por lo tanto, inexistente. El 'ente completo' (la *deuteré ousia* o 'sustancia individual') es la co-existencia concreta y particular de estos dos principios complementarios. Sólo que la filosofía andina sube aún un nivel ontológico más: también esta 'sustancia individual' aristotélica a su vez es 'incompleta' y requiere de su complemento para llegar a ser un ente concreto *(concrescere),* con un cierto grado de 'sub-sistencia'.

mejor dicho: *plenum*. La tradición occidental tiende a identificar lo 'particular' *(pars)* con lo 'completo' *(totus)*, no en el sentido de un *pars pro toto*, sino de un *pars sive totum*. La filosofía andina insiste en el significado literal de lo "particular": se trata de una 'parte' necesaria y complementaria, que se integra, junto a otra 'parte', a una entidad 'completa' o 'complementada'.

Por eso, la 'contraparte' *(Gegen-Teil)* de un 'ente' no es su 'contrapuesto' *(Gegen-Satz)*, sino su 'complemento' correspondiente imprescindible. El principio de complementariedad andino cuestiona entonces, de una u otra manera, la validez universal del principio lógico occidental de la no-contradicción *(principium contradictionis)*. Para la lógica exclusiva de Occidente, una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez y en el mismo sentido; se trata entonces de una contradicción formal [-P(q & -q)] y no material (incompatibilidad de contenido).[22] Este principio también tiene un corolario metafísico: un ente no puede existir y no existir a la vez, ni ser otro ente al mismo tiempo.

El principio de no-contradicción occidental tiene dos derivados: el principio de identidad *(principium identitatis)* y el principio del tercer excluido *(principium tertii non datur)*. El principio de identidad enfatiza la coincidencia de un ente consigo mismo, y su diferencia (no-identidad) con cualquier ente distinto;[23] o en forma lógica, la identidad proposicional de un solo valor lógico. El principio del

---

22 La etimología revela el origen lingüístico de la 'contradicción' (*contra-dicere; widersprechen;* contra-decir); de ahí el derivado proposicional del *Gegensatz* (literalmente: 'contra-proposición') o 'proposición contradictoria'. La lógica formal expresa la 'contradicción' mediante la conjunción de dos proposiciones contradictorias [q & -q], cuya matriz de valores lógicos siempre arroja el valor de 'falsedad' (0). Esto a la vez es la definición de la 'inconsistencia' lógica; cada 'inconsistencia' puede ser reducida en última instancia a una 'contradicción'. La 'incompatibilidad' trasciende el criterio formal de 'contradicción' e 'inconsistencia'; algo puede resultar formalmente consistente (es decir: no contiene ninguna contradicción lógica), pero sin embargo es (materialmente) incompatible. La 'contradicción ontológica' es la derivación metafísica de la 'contradicción lógica', en el sentido de la 'no-coexistencia' espacio-temporal de dos o más entes.

23 Por eso, Leibniz agregó: *Principium identitatis indiscernibilium* que prácticamente es el *principium individualitatis*. Ningún ente individual es idéntico con otro ente individual, y, como cada ente (según Leibniz) es individual, ningún ente es idéntico con otro ente.

El principio de identidad es entonces —*ex negatione*— un principio de distinción o diferencia: *Principium distinctionis discernibilium*.

tercer excluido afirma la exclusividad mutua de los valores lógicos (verdad y falsedad): una proposición es o bien verdadera o bien falsa, pero no existe una tercera posibilidad (tanto verdadera como falsa; ni verdadera ni falsa). Estos tres principios son la base de la racionalidad de exclusión occidental, o la racionalidad bivalorada (sólo dos valores lógicos).

El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los 'opuestos' complementarios en un 'ente' completo e integral. *Tertium datur:* existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea: la relación complementaria. Un 'ente', acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este 'tercio' como síntesis de algo (posición) y de su 'opuesto' (contra-posición). Vemos aquí nuevamente la familiaridad con el paradigma oriental, especialmente con el *Y Ging*, el 'libro de las transformaciones' taoísta de la Antigua China. La complementariedad de *Ying* y *Yan* es el principio fundamental de la realidad y de sus múltiples transformaciones. El 'símbolo' del círculo con sus dos partes complementarias y correlativas de *Ying* (oscuro, pasivo, femenino) y *Yan* (claro, activo, masculino) se constituye de tal manera que cada una de las partes a la vez 'contiene' su 'contraparte' u 'opuesto'. El sinólogo Needham caracterizó este pensamiento chino como un 'pensamiento correlativo', y Granet lo resumió en la fórmula 'todo en el cosmos es el cosmos'.[24]

El pensamiento inclusivo (tanto oriental como andino) considera la 'contradicción' *(Widerspruch)* como una 'contraposición' *(Gegensatz)* de dos 'posiciones' incluidas e integradas en un 'todo' que contiene los 'complementos' particulares y parciales. Como diferencia resaltante entre la racionalidad oriental (china) y andina puedo mencionar (fuera de lo mucho que comparten) la siguiente: para la filosofía china, la 'complementación' oposicional se realiza mediante la meditación y la mística, es decir: mediante un proceso gnoseológico meta-racional.

---

[24] Granet, Marcel (1934). *La pensée chinoise.* París: Renaissance du Livre.

Needham, Joseph (1954). *Science and Civilisation in China: The Genius of China.* 6 vols. Cambridge: University Press.

La familiaridad del pensamiento oriental (chino) con las filosofías autóctonas de *Abya Yala* probablemente tiene (entre otros) carácter genealógico: racial y genéticamente, el ser humano indígena de América tiene mucho en común con el ser humano del Oriente Lejano (especialmente Mongolia). Los hallazgos sobre las grandes migraciones intercontinentales en la época glacial parecen corroborar las tesis etno-lingüísticas y filosóficas.

Para la filosofía andina, más se trata de una 'mediación celebrativa', es decir: las posiciones complementarias llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso 'pragmático' (acción) de integración simbólica.

No es que la filosofía andina niegue por completo el principio de no-contradicción; en Occidente, la 'contradicción' formal es concebida como 'absoluta' o exclusiva de tal manera que el uno (A) excluye al otro (B), y *viceversa:* [(A→-B) & (B→-A)]. La filosofía andina interpreta la 'contradicción' formal como 'contrariedad' material: A es distinto de B, y B es distinto de A, pero A y B pueden 'coexistir' (con-posibilidad) como partes complementarias de una tercera entidad, que es recién un 'todo' (ente) en sentido estricto.[25]

Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el *runa/jaqi* no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad 'superior' e integral. El principio de complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el 'extremo', uno de dos 'opuestos', sino la integración armoniosa de los dos.

Pero no hay que pensar en el modelo de la virtud aristotélica como el 'medio' *(mesotes)* entre dos extremos *(akbrotes),* sino más bien en la figura heraclitánea de la entidad (unidad) como 'unión dinámica de los opuestos', tal como se expresa en uno de sus fragmentos: "Los hombres no comprenden que lo diferente concierta consigo mismo y que entre los contrarios haya una armonía recíproca, como la del arco y la lira" (Fragmentos 51).[26] Heráclito es considerado el padre del pensamiento dialéctico en Occidente, el predecesor de Hegel, pero más que todo de Marx y Engels y su 'materialismo dialéctico'. La concepción del ser como 'lucha' incesable entre fuerzas opuestas es el paradigma filosófico para la dialéctica occidental.

---

25 Es interesante que la 'contrariedad' en la lógica occidental sólo se da (a nivel proposicional) mediante la cuantificación, pero no a nivel de la cualidad (afirmación y negación), donde rige el *principium tertii non datur.* La 'contrariedad' en cierto sentido es el 'tercio' intermedio entre la plena identidad (A = A) y contradicción (A & -A). La 'suma' de dos proposiciones contrarias de cualidad distinta ('algunos A son B'; 'algunos A no son B') da una 'totalidad', una proposición universal con un predicado disyuntivo ('todos los A son B o no B').

26 Diels, Hermann y Kranz, Walter (1952[6]). *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Berlín. Véase también: Barnes, Jonathan (1992). *Los presocráticos.* Madrid: Cátedra.

Es preciso ver entonces de más cerca la familiaridad de la filosofía andina (sobre todo con respecto al principio de complementariedad) con el pensamiento dialéctico occidental. En realidad, hay muchos indicios que permiten calificar la racionalidad andina como 'dialéctica', tanto por la estructura subyacente de 'concebir' la realidad, como por la abundancia de indicaciones fenomenológicas. Mucho se ha escrito sobre la 'violencia andina', el modo conflictivo de vivir, tanto en relación con la naturaleza (una topografía y un clima muy hostiles) como en relación con la convivencia social.

Uno puede referir a fenómenos como Túpaq Amaru y 'Sendero Luminoso' en el Perú, el movimiento indigenista en Ecuador o 'Túpaq Katari' en Bolivia. Hay que mencionar la 'cultura de violencia' casi generalizada en muchas partes de los Andes, como también en las barriadas de las grandes ciudades. No hace falta hacer referencia al 'marxismo andino' *sui generis* de Mariátegui y la realidad social conflictiva, como aparece, por ejemplo, en la obra literaria de José María Arguedas.[27] De todas maneras, hay que preguntarse si esta forma 'dialéctica' de vivir la realidad es endógena, o tal vez el producto de la conflictividad producida a partir del choque cultural, social, étnico y económico a raíz de la Conquista.

Filosóficamente, la dialéctica occidental (idealista o materialista) presupone la normatividad ontológica e histórica de un cierto *logos* subyacente *(dia + legein)* que oscila entre 'posiciones' antagónicas para devenir en y a través de ellas lo que, en el fondo, es. La filosofía andina es ciertamente 'dialéctica' en el sentido de que no considera

---

27 Entre muchas otras, mencionamos las siguientes obras:

Mariátegui, José Carlos (1968). *Siete Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. Lima.

Idem (1974). *Temas de nuestra América*. Lima.

Idem (1979). "El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y Política*. Lima.

Arguedas, José María (1958). *Los ríos profundos*. Buenos Aires.

Idem (1964). *Todas las sangres*. Buenos Aires.

Idem (1971). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires.

Flores Galindo, Alberto (1979). "Marxismo y sociedad andina: Derrotas de un malentendido". En: *Allpanchis* 14. 139-143.

Saladino García, Alberto (1983). *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México.

Urbano, Henrique (comp.) (1991). *Poder y violencia en los Andes*. Cusco.

la 'contradicción' como la paralización de todo proceso transformador, como 'callejón sin salida' lógico y ontológico, sino como 'dinamización' de la realidad. Los opuestos son 'momentos', o mejor dicho: 'entes deficientes e incompletos' en un proceso que tiene que llegar a la 'complementación sintética'.

Sin embargo, hay que mencionar algunas diferencias claves entre la filosofía andina y la dialéctica occidental. En primer lugar, la 'dialéctica' andina no es la 'lógica' ocultada de un principio universal y necesario (espíritu o materia) que se 'realiza' en y a través de estos 'momentos' dialécticos. La relacionalidad andina no es un principio *(arjé)* ontológico ('sustancia') ni lógico en el sentido de la racionalidad occidental. En segundo lugar, la 'síntesis' no es la *Aufhebung* dialéctica de las posiciones antagónicas (tesis y antítesis); los complementos en sentido andino no son 'posiciones' abstractas y logomórficas, sino experiencias parciales de la 'realidad'. Y tampoco son 'antagónicas' en un sentido de irreconciliación racional; se requieren mutuamente, no como 'motor dinámico' para elevarse a otro nivel, sino para completarse en el mismo nivel. La supuesta 'síntesis' dialéctica de los complementos no es algo distinto a los complementos mismos; éstos ni se 'niegan' por, ni se 'conservan' en, ni se 'elevan' a una posición superior.

En tercer lugar, la 'dialéctica' andina no comparte en absoluto la concepción 'progresista' inherente al pensamiento dialéctico occidental. En el fondo, la 'dialéctica' andina es mucho más estática que dinámica, más heraclitánea que hegeliana. La complementariedad no es el resultado de un 'proceso' dialéctico, sino la expresión 'dialéctica' de la relacionalidad fundamental andina. Esto no quiere decir que la filosofía andina no conozca ningún tipo de proceso; pero no se trata de un proceso 'sintético' de composición, sino más de transformación de entidades complementarias y complementadas, es decir: un cambio de relaciones dentro del marco *a priori* (o trascendental) de la relacionalidad.

El pensamiento dialéctico occidental tiene dos presupuestos principales: la unidireccionalidad y progresividad del proceso dialéctico. La inversión o reversibilidad de esta dinámica ('dialéctica negativa') es prácticamente imposible, y todo apunta a una *Aufhebung* de toda dialéctica (en un estado utópico ideal, sea de forma conceptual-espiritual o social-material). La filosofía andina no comparte ni la progresividad, ni la unidireccionalidad de la historia y del

proceso cósmico. Defiende una suerte de ciclicidad periódica que quizá también haya sostenido Heráclito (en continuación creativa de Empédocles). El paradigma filosófico andino acerca de la naturaleza del 'tiempo' es muy distinto al occidental, inclusive al dialéctico.[28]

5.5. El principio de reciprocidad

El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como 'principio de reciprocidad': a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una "ética cósmica", que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un 'deber cósmico' que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter*-acción) de tal manera que el esfuerzo o la 'inversión' en una acción por un/a actor/a será 'recompensado' por un esfuerzo o una 'inversión' de la misma magnitud por el receptor o la receptora. En el fondo, se trata de una 'justicia' (meta-ética) del 'intercambio' de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. Es sabido que la economía incaica desconocía el dinero como medio de intercambio comercial; por eso el 'trueque' ha sido la forma predilecta de la actividad comercial y económica. Esto en los Andes sigue todavía vigente, sobre todo en las regiones apartadas. Los campesinos andinos, fuera de los grandes centros urbanos, siguen practicando una 'economía de subsistencia' en la que el dinero no tiene valor real. Sin embargo, para sobrevivir, tiene que intercambiar mercadería con campesinos de otros pisos ecológicos:

[28] Véase el capítulo 6.8. "Ciclicidad del tiempo".

El ganadero hace el trueque con el agricultor, el poblador de la región altoandina *puna* intercambia su *ch'arki* o *ch'arkhi* (charqui) con el *ch'uñu* (chuño) del poblador de la región *suni*, con el *choqllu* o *chhuxllu* (choclo) o el *mut'i* (mote) del residente de la región *qheswa* (*qhuya* en aimara) o hasta con las frutas del poblador de la región *yunka*.

La reciprocidad económica mediante el trueque es vital en la región andina, sobre todo por la existencia de diversos pisos ecológicos, las grandes distancias geográficas, la topografía accidentada y la difícil accesibilidad a los mercados formales de las ciudades andinas. En la actualidad, la economía mercantilista del intercambio de productos (trueque) funciona lado a lado con una incipiente economía monetaria. Sin embargo, existe todavía una cierta resistencia a la introducción general del dinero como medio de intercambio económico. La experiencia de la lucha por la supervivencia en el campo hace recordar que 'no se puede comer el dinero'. De ahí que a veces todavía sigue vigente la 'lógica' de los campesinos vendedores y de las campesinas vendedoras de 'guardar' por lo menos una parte de su mercadería y no vender todo, aunque recibirían un buen dinero. En las mismas comunidades campesinas y dentro de las familias (extensas) todavía sigue vigente el trueque como forma usual y común de intercambio económico.[29]

Este *Sitz im Leben* económico del principio de reciprocidad, sin embargo, no significa que sólo se restringiría al ámbito económico y comercial. A veces se dice que la mentalidad del ser humano andino fuera muy 'mercantilista' o 'negociadora', hasta en los mismos asuntos religiosos. Sin embargo, no podemos 'transculturar' simplemente y sin mayores precisiones las concepciones occidentales de 'mercadería', 'mercado' y 'negocio' al mundo andino. La reciprocidad, como una normatividad relacional, es una categoría cósmica antes de ser un cierto concepto económico. El 'negocio' económico (el trueque por ejemplo) no es la simple expresión de una 'justicia económica' ('para tal cantidad de papas me debes tal cantidad de *ch'arki* o *ch'arkhi*), sino de una 'justicia cósmica'.

---

[29] El trueque no se limita al intercambio de alimentos, debido a la especialización del ganado y de los cultivos por los respectivos pisos ecológicos, sino se extiende a las herramientas, la maquinaria y la fuerza de trabajo *(mink'a, ayni)*. La pequeñez de las parcelas y la precariedad de los recursos prácticamente obliga al compartir recíproco de arados, bueyes, animales y vehículos de carga.

La cuantificación de los productos intercambiados no siempre es el factor decisivo; puede haber otros factores más importantes: el parentesco de las personas que intercambian; la necesidad vital; la escasez del producto; el valor simbólico del producto (la coca, por ejemplo); las características de las personas. El trueque no se realiza a ciegas, tal como lo hace supuestamente la 'mano invisible' del mercado monetarizado. El anonimato y la abstracción (cuantitativos) del dinero *(pecunia non olet)* se vuelve directos y concretos (cualitativos) en el trueque recíproco de bienes.[30]

A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una 'justicia cósmica' como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones.

Cada unidireccionalidad accional y relacional trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso, la causalidad como relación unidireccional (causa a efecto y no *viceversa*) tiene que ser entendida como un 'momento' de una relacionalidad superior que tiene carácter recíproco. Esto es el caso de las relaciones cósmicas correlativas que se manifiestan y se 'conservan' mediante la presentación simbólica celebrativa. El equilibrio cósmico (armonía) requiere de la reciprocidad de las acciones y la complementariedad de las y los actores/as.

Esto no quiere decir que los *relata* de una relación recíproca siempre sean 'equi-valentes' y 'con-naturales', sino que a la iniciativa de un *relatum* corresponde una reacción complementaria de otro *relatum*. Una relación (unilateral) en la que una parte sólo da o sólo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el *runa/jaqi* andino no es imaginable ni posible. Puede ser que se dé un cierto desequilibrio relacional por un cierto tiempo, pero la 'justicia cósmica' y la armonía de la complementariedad exigen que, tarde o

---

30 El *adagio* romano *pecunia non olet* (el dinero no apesta) es un principio del capitalismo *avant la lettre* de que el dinero es física y éticamente neutral (no huele al producto que representa, ni lleva la sangre de la persona que fue sacrificada por su causa). El psicoanálisis invierte prácticamente este principio, al relacionar el dinero con lo anal (el principio anal del dinero). El 'culto desmesurado al Dólar' ($) que se puede apreciar en los países andinos (un billete con una pequeña rajadura o inscripción es rechazado) más se debe al grado de 'alineación cultural' que al carácter 'cualitativo' del dinero.

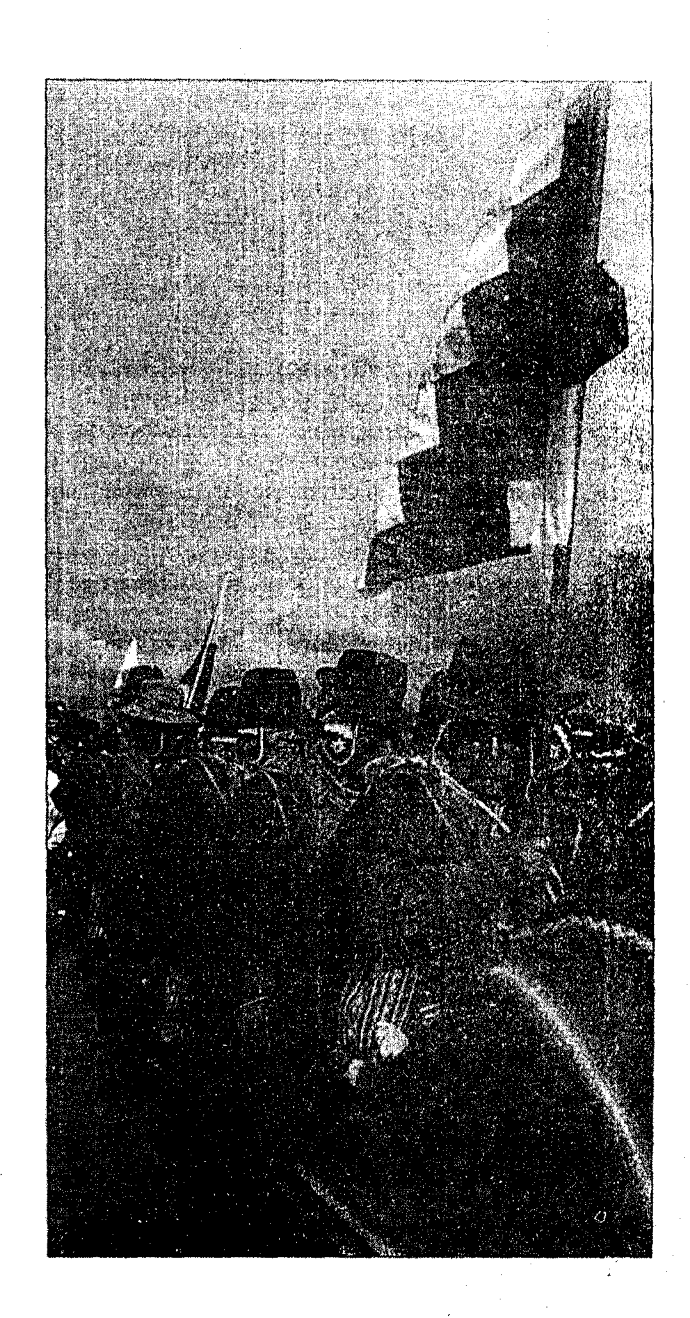
temprano, este desequilibrio será transformado en equilibrio por una acción recíproca.[31]

El principio de reciprocidad, igual que los demás principios 'lógicos' andinos, tiene su vigencia en todos los campos de la vida. Cabe destacar las múltiples formas de reciprocidad económica de trabajo e intercambio comercial, familiar de parentesco, compadrazgo y ayuda mutua, ecológica de restitución recíproca a la *pachamama* y los *apus/achachilas*, ética de un comportamiento de conformidad con el orden cósmico, y religiosa de la interrelación recíproca entre lo divino y lo humano.

De todas maneras, el principio de reciprocidad, es, en el fondo, incompatible con algunas nociones trascendentales de la filosofía occidental. La relación gnoseológica en Occidente es concebida como una relación unidireccional y oblicua: el sujeto cognoscitivo conoce activamente (intencionalmente) al objeto cognoscitivo como algo meramente pasivo. Lo mismo ocurre con la relación entre el ser humano y la naturaleza no-humana: el ser humano 'explota' la tierra mediante el trabajo y la 'transforma' en un producto con rostro humano. La 'materia' es un recipiente netamente pasivo (*mater* significa 'útero' que fue considerado hasta el siglo XVIII como mero 'receptor' del elemento activo masculino), el 'objeto' de la 'in-formación' por el elemento activo (la 'forma'). Cada 'diástasis' antagónica viola el principio universal de la reciprocidad que rige hasta para la relación religiosa: un Dios netamente activo *(actus purus)* es un absurdo para la filosofía andina. El concepto de 'gracia' como un regalo absolutamente unilateral y sin ninguna 'respuesta' recíproca por parte de la persona que lo recibe, no es compatible con la 'justicia cósmica' expresada en el principio de reciprocidad.

---

31 Immanuel Kant fundamenta dos de los postulados de la razón práctica (vida eterna, Dios), en el fondo, sobre el principio de reciprocidad, válido hasta más allá de la muerte: el orden moral exige una 'justicia mayor' en el sentido de un equilibrio moral entre el deber (cumplimiento del imperativo categórico) y el mérito recíproco de la felicidad. Como en la vida finita esta reciprocidad no se realiza, hay que 'postular' una vida eterna, y —como su garante— a Dios. La 'justicia andina', en contraste, no es individual ni trans-mundana, sino cósmica o 'pachasófica'.



CAPÍTULO 6

Pachasofía: cosmología andina

Todos los principios 'lógicos' de la filosofía andina se hacen sentir en los diferentes ámbitos y regiones de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* andino. El estudio filosófico concreto de estas manifestaciones lleva a una suerte de 'fenomenología andina', en el sentido de la explicitación del *logos sui generis* (como aparece en los principios mencionados) de los múltiples *phainomena*, no como *Sache selbst* ('cosa misma'), sino como experiencia vivencial e interpretación colectiva de la 'realidad'. La filosofía andina es, entonces, la 'interpretación' (la hermenéutica) creativa de estos 'fenómenos', hecha a la luz de los principios expresados anteriormente.[1]

6.1. Introducción

La filosofía occidental, por lo menos desde Platón, ha tratado de 'dividir' *(anâ-lysis)* la 'realidad', como objeto del quehacer filosófico, en partes o campos; el estudio particular de ellos daba origen a las 'ramas' o 'disciplinas' filosóficas. Aunque era Christian Wolff quien en el siglo XVIII 'sistematizó' el contenido de la filosofía en las ramas conocidas de la filosofía académica, sin embargo, era Platón quien

---

1 Al hablar de una 'fenomenología andina', no pretendo aplicar el método fenomenológico de Husserl, ni las 'reducciones' correspondientes (*epokhé*, reducción eidética y trascendental). El *logos sui generis*, es decir: la 'racionalidad andina' con sus principios 'lógicos' (relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad) se manifiesta o 'aparece' *(phainomai)* en una gran variedad de expresiones vivenciales. En este sentido, la 'fenomenología' no tiene como objeto la 'realidad' en sí misma *(Sache selbst)*, sino una cierta interpretación de la misma, es decir: la experiencia vivencial como un conjunto de 'fenómenos' o manifestaciones. La tarea principal de la filosofía es la interpretación 'racional' de estos 'fenómenos', lo que es 'fenomenología' en un sentido no-técnico.

había colocado los hitos para la 'división' y clasificación interna de la filosofía. Ahí empezó lo que se puede llamar la 'manía clasificatoria' de Occidente.

El 'triángulo platónico', con los puntos cardinales de lo objetivo, subjetivo y absoluto, es la base para la metafísica occidental con las sub-disciplinas de la 'metafísica específica': cosmología, psicología y teología. Aristóteles modificó este planteamiento en el sentido de que agregó la lógica como estudio propedéutico, la 'filosofía práctica' *(praktiké)* con la política, ética, economía y retórica, y la 'filosofía poiética' *(poietiké)* como teoría del arte y de la producción. La 'metafísica' fue incluida, junto a la 'física' y 'matemática', en la 'filosofía teorética' *(theoretiké)*.[2] Aunque había muchos cambios a lo largo de la historia de la filosofía occidental, se ha mantenido a grandes rasgos dos distinciones (que se convirtieron en separaciones) fundamentales: la división entre lo 'físico' (que en la modernidad se convertiría en objeto de las ciencias reales) y lo 'metafísico' (que heredaría la religión) por un lado, y la división entre lo 'teórico' (orientado en el 'ver' o *theorein*) y lo 'práctico' (orientado en la 'acción' o *pragma*) por otro lado. La clasificación resultante de la filosofía refleja la concepción occidental de la 'realidad' como algo 'diastático' (sujeto/objeto, yo/no-yo, físico/metafísico, finito/infinito), y por eso, también la filosofía resulta 'diastática' en sí misma. La problemática permanente y el 'paralogismo' estructural de la filosofía occidental es la dicotomía entre lo físico y metafísico, teórico y práctico, religioso y profano, finito e infinito, o en términos de posturas filosóficas: entre idealismo y materialismo, religión y ciencia, conocimiento y ética.[3]

Desde el punto de vista de la filosofía intercultural, la división de la 'realidad' y la clasificación consecuente de la filosofía reflejan un determinado punto de vista 'cultural' occidental (sobre todo helénico-romano). Por tanto, estos criterios no pueden reclamar

---

2 Véase: Aristóteles, *Topiké*, Z, 6, 145a 15ss.

3 La preferencia occidental por el 'análisis' (descomposición) como camino predilecto del conocimiento, se expresa de manera más elocuente en el *adagio* romano: *divide et impera*. La 'división' intelectual permite que el *logos* llegue a 'captar' (con-cebir) lo esencial y sobre-individual, para establecer un régimen 'lógico' de dominación. El problema básico consiste en la (im-)posibilidad de 'sintetizar' (componer) la realidad 'descompuesta' y prácticamente seccionada; la suma sintética nunca llega a ser nuevamente la totalidad 'holística' pre-analítica. Con respecto a los entes vivos, la actitud 'analítica' revela el carácter necrófilo y sacrificial de la 'ciencia' occidental.

universalidad, sin caer en la ideología supra- o supercultural. Filosofías no-occidentales adoptan otros criterios para 'clasificar' la realidad en campos o 'partes' y dividir la filosofía en 'ramas' o 'disciplinas'. Occidente sostiene que la clasificación de la 'realidad' obedece a criterios 'reales' e intrínsecos de esta misma realidad, de acuerdo al principio de connaturalidad: la distinción (como *distinctio mentalis*) de la filosofía en una parte 'física' y 'metafísica' refleja la estructura y división 'real' *(distinctio realis)*.

Pero también podríamos adoptar otro paradigma: la 'realidad' es una sola e integral (holismo), y no contiene 'distinciones reales'. La distinción entonces sería el producto de una cierta interpretación (intelectual, empírica, afectiva, religiosa) de la 'realidad', como consecuencia inevitable de la analiticidad racional. La filosofía índica, por ejemplo, no hace una distinción rígida (y mucho menos 'real') entre religión y ciencia, conocimiento y práctica, saber y redención.

Para la filosofía andina, la realidad 'holística' tampoco permite distinciones reales 'absolutas', debido a la relacionalidad como rasgo fundamental. La filosofía tiene un solo 'contenido' (el término "objeto" ya es inadecuado): la rica experiencia vivencial de la 'realidad' por parte del *runa/jaqi* andino. Esta experiencia no se puede clasificar y dividir en 'partes' mediante un criterio 'objetivo' o 'real', porque tal clasificación ya sería la consecuencia de una cierta experiencia y de su interpretación, tal como la realiza el *homo occidentalis*. La experiencia **es** integral e integrada, y, a la vez, es la experiencia **de lo** integral *(holon)* e integrado (relacional). Sin embargo, la explicitación filosófica de esta experiencia requiere de un cierto criterio 'pragmático' de clasificación, porque el espíritu discursivo, al tratar de 'comprender' lo no-discursivo (presente) e integral (holístico), adopta un cierto orden de procedimiento (clasificación funcional más que 'real').[4]

---

[4] Soy consciente de que la filosofía siempre hace 'clasificaciones' y ordena la experiencia humana a fin de 'entenderla'. Pero desde el punto de vista de la filosofía intercultural, quisiera insistir en las siguientes observaciones:

a. La clasificación occidental es una entre otras posibles, es culturalmente determinada y discutible en un polílogo intercultural.

b. La clasificación filosófica de la realidad no necesariamente concuerda con la estructura misma de esta 'realidad'.

c. No se trata tanto de una clasificación de la 'realidad', sino de la experiencia vivencial de ella por parte del ser humano.

d. Cada clasificación refleja un cierto grado de abstracción y alejamiento (metódico) de la experiencia inmediata.

Como hemos visto, resulta sumamente problemático hablar de una 'lógica andina' o 'metafísica china', porque transplantamos concepciones arraigadas en una cierta cultura a otra distinta. Esta 'transculturación' sólo es posible análogamente (o 'polílogamente'), en el sentido de buscar 'equivalentes homeomórficos' en la cultura *ad quam* (punto de destino) de lo que una cierta noción 'con-nota' en la cultura *a qua* (punto de partida). Y esto sólo es posible, reitero, a través de un diálogo abierto y respetuoso. No puedo evitar, sin embargo, 'prestarme' ciertas nociones occidento-mórficas, con el fin de expresar (de todos modos escribo en un idioma occidental) la sabiduría andina como manifestación de una experiencia *sui generis*.[5] Esto he intentado con términos como "filosofía", "lógica" y "relación"; y lo voy a hacer con otros términos más. Este proceso no es una 'traición' a la naturaleza propia de lo 'andino', salvo que pretendería encerrarme en la inconmensurabilidad y el solipsismo postmodernos. Lo que sí hay que hacer: una de-construcción crítica (intercultural) de la terminología occidental y su re-construcción creativa (intercultural) en la racionalidad andina, un proceso hermenéutico 'diatópico' de tercer nivel.

Por motivos pragmáticos y didácticos (y no 'reales' o 'esenciales') conviene 'distinguir', dentro de la experiencia andina, ciertos campos o ámbitos que en algo se parecen a los campos occidentales, pero que también difieren considerablemente. En primer lugar, la gnoseología o epistemología andina no puede ser una 'disciplina' aparte, sino un 'momento' integral de lo que podríamos llamar "cosmología andina". Tampoco conviene hablar de una "metafísica andina", porque separa indebidamente lo 'físico' y lo 'metafísico', dos concepciones totalmente ajenas a la racionalidad andina. Uso un neologismo quechua/aimara-griego para indicar lo que quiero decir: *"Pachasofía"* (cap. 6). Además de ella, hay que considerar una parte que estudia explícitamente al ser humano y sus múltiples relaciones; también para esta 'disciplina' conviene crear un neologismo: *"Runasofía/Jaqisofía"* (cap. 7). Lo mismo ocurre con la experiencia

[5] Si el 'polílogo intercultural' realmente se practicara, también ocurriría lo opuesto: la filosofía occidental 'se prestaría' nociones de otras culturas, para llegar a expresar de mejor manera la experiencia vivencial propia. Hoy día, a nadie le sorprende que un filósofo índico o andino emplea nociones (occidentales) como 'sustancia', 'Dios' o 'realidad'; pero todas y todos estaríamos desconcertados (o hasta académicamente escandalizados) al escuchar a un filósofo occidental utilizando nociones como *dharma, apu* o *pacha*.

religiosa de la divinidad y lo divino: *"Apusofía/Tatasofía"* (cap. 9). Así tenemos, *nolens volens*, la tripartición occidental de la metafísica (cosmología-psicología-teología), pero de una manera muy distinta y hasta incompatible con ella. Además, habrá que estudiar la 'ética andina' como *"Ruwanasofía/Lurañsofía"* (cap. 8).

6.2. ¿Qué es *pacha*?

Al introducir el neologismo quechua/aimara-griego "pachasofía" que ya fue usado por Manrique Enríquez,[6] favorezco implícitamente el sincretismo filosófico, por lo menos en cuanto a la terminología. Esto me parece inevitable en vista de que la filosofía andina como interpretación racional de la experiencia colectiva de los pueblos andinos, no ha producido una terminología filosófica 'técnica' de tal sutileza como lo ha logrado la tradición occidental en 26 siglos. Por lo tanto, es preciso prestarse cierta terminología occidental, transculturarla a través de una proceso hermenéutico intercultural (diatópico) e introducirla al nuevo paradigma como un 'equivalente homeomórfico'.

El término griego *sophía* que forma parte del vocablo "filosofía", me parece más compatible con la racionalidad andina que por ejemplo los términos *logos* y *ratio*. En el vocablo *sophía* todavía está presente el 'saber' integral respecto a la 'realidad' que no sólo incluye la *dianoia* intelectual o la *noësis* epistemológica, sino también la *aisthesis* sensitiva (en castellano, "saber" es una palabra lógico-sensitiva equívoca) y la *empireia* vivencial. El *sophos* o la *sophé* es una persona experimentada y de autoridad que posee una 'sabiduría' *(sophía)* integral e integrada. Por lo tanto, prefiero el término "pacha-sofía" al posible término "pacha-logía".[7]

---

6 Manrique Enríquez, Fernando (1987). "Pachasofía y runasofía andina". En: *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima: Universo; 104-107; *Idem* (2002). *Pachasofía y runasofía andina*. Lima: CONCYTEC.

7 El hecho de que, en la tradición occidental, venía imponiéndose el término "filosofía" y no más bien el término mucho más coherente "filología", es un famoso ejemplo de lo que Hegel llamó la *List der Vernunft* (astucia de la razón) o lo que el psicoanálisis suele calificar de *lapsus linguae* (en el sentido literal de la palabra). Si el término realmente fuera un programa (y no solamente una reminiscencia histórica), Occidente tendría que buscar nuevamente la 'sabiduría' *(sapientia)*, en vez del mero 'saber intelectual' *(scientia)*. Cf. también:

La determinación exacta del significado de la parte quechumara (*pacha*)[8] nos plantea mayores dificultades. Se trata de un vocablo tan rico de acepciones y connotaciones, como tal vez sea el vocablo *logos* en griego o la palabra *esse* en latín. Según el diccionario, la palabra quechua *pacha* puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo y hasta sufijo (compuesto). Como adjetivo, *pacha* significa 'bajo', 'de poca altura', pero también 'interior'; como adverbio, su significado es 'debajo' (como el *sub* latino en *substantia*), 'al instante', 'de inmediato', pero también 'mismo'. Tiene entonces, como vemos, connotación básicamente espacio-temporal. Como sufijo, es la composición (síntesis) del sufijo verbal repetitivo *-pa*, con el significado de 'de nuevo', 'nuevamente', 'otra vez', 'más', y del sufijo nominalizador diminutivo *-cha* que denota la pequeñez de algo, pero también afecto o despecho hacia el objeto o la persona indicados. Como sustantivo y en forma figurativa (derivado del adjetivo y adverbio), *pacha* significa 'tierra', 'globo terráqueo', 'mundo', 'planeta', 'espacio de la vida', pero también 'universo' y 'estratificación del cosmos'. El genitivo *pachak* significa el número 'cien', y el verbo *pachanay*, con el sufijo reubicativo *-na*, significa 'poner o colocar debajo de'.

El sufijo *-pacha-* en aimara es también muy ambiguo y se lo usa —como sufijo inclusivo de los derivados nominales— para marcar la inclusión plural o pertenencia con respecto a alguien o algo. En la traducción al castellano significaría 'todo' o 'entero' (por ejemplo: *urpachaw irnaqi*: 'ha trabajado todo el día'). Cuando se lo añade a los pronombres u otros nominales, su significado es 'mismo': *jupapacha luri*, lo que significa 'él o ella mismo/a lo ha hecho'; *taq pacha*: 'absolutamente todo'. Como sufijo verbal, *-pacha-* marca una acción dudosa

Mejía Huamán, Mario (1992). "El concepto de sabiduría y verdad en el pensamiento andino". En: *Filosofía cristiana y desarrollo del hombre*. Lima: ACAPEF. 207-212.

Scannone, Juan Carlos (1982). "Sabiduría, filosofía e inculturación". En: *Stromata* 38. 317-327.

Scannone. Juan Carlos (1985). "Weisheit des Volkes und spekulatives Denken". En: *Philosophie und Theologie* 60. 161-187.

8 Acerca del significado en la época pre-hispánica, véase:

Rivara de Tuesta, María Luisa (1994). "Wiracocha..., Pacha... y Runa en la cultura prehispánica del Perú". En: *Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía*, Arequipa 1991. 113-130.

El término "quechumara" indica la conjunción de los idiomas quechua y aimara que no sólo comparten una estructura sintáctica y gramatical común, sino también mucho de su vocabulario.

o el proceso de la acción incierta. Este sufijo inferencial puede manifestarse para un tiempo futuro y el pasado testimonial, y se lo traduce 'posiblemente', 'quizás', 'tal vez' (por ejemplo: *imillaw thuqhpachäni*, lo que significa 'quizás baile la chica'). La expresión *ukhamäpachawa* se usa mucho en aimara y significa 'así debe ser', 'así será'. Como sustantivo, *pacha* significa en aimara lo mismo como en quechua.

Existe otra palabra quechua para "universo" o "mundo": *teqsimuyu*, que significa literalmente 'fundamento *(teqsi)* redondo *(muyu)*' y se refiere al universo físico de los cuerpos celestes. En aimara, existe la expresión *pusi suyu* (los cuatro puntos cardinales). Con respecto a la 'tierra', el *runa/jaqi* conoce tres diferentes expresiones: Cuando se trata de la 'tierra' como planeta, se dice *kay pacha / aka pacha* ('este mundo') o simplemente *teqsimuyu* (a veces la combinación de los dos: *teqsimuyu pacha*). Cuando se trata de la 'tierra' como materia inorgánica, en quechua se usa el vocablo *allpa*; y en aimara existe la palabra *uraqi* (mundo, tierra, suelo). Cuando se trata de la 'tierra' como base de la vida, se usa en ambos idiomas la expresión *pachamama* ('madre tierra') o simplemente *pacha*.

Interesante es el hecho de que tanto el quechua como el aimara conocen la palabra *pacha*; así por ejemplo 'tiempo' se expresa en quechua y aimara como *pacha* (hoy día a veces con el españolismo *timpu*). De todas estas informaciones lingüísticas podemos concluir que el vocablo quechumara *pacha* es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio.

Filosóficamente, *pacha* significa el 'universo ordenado en categorías espacio-temporales', pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego *kosmos* tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, pero sin dejar de incluir el 'mundo de la naturaleza', al que también pertenece el ser humano. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino *esse* ("ser"): *pacha* es 'lo que es', el todo existente en el universo, la 'realidad'.[9] Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior e interior.

---

9 Sin entrar en un debate sobre el 'sentido del ser' (Heidegger) y la polisemia de la palabra *esse*, más que a la función copulativa y predicativa, nos referimos a la riqueza onto-lógica del concepto occidental del 'ser'. *Pacha* en este sentido se acerca mucho más al significado de *esse* en el *ordo essendi* medieval que al *Seyn* de Heidegger o a la cópula lógica 'ser'.

Contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar *(topos)*. Esto inclusive rige para los 'entes espirituales' (espíritus, almas, Dios).[10] *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa/jaqi* son básicamente tres: *Hanaq/alax pacha, kay/aka pacha* y *uray* (o *ukhu*)/*manqha pacha*. Sin embargo, no se trata de 'mundos' o 'estratos' totalmente distintos, sino de aspectos o 'espacios' de una misma realidad *(pacha)* interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: 'relacionalidad'. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de 'cosmos' con el de 'relacionalidad', podemos traducir (lo que siempre es a la vez 'traicionar') *pacha* como "cosmos interrelacionado" o "relacionalidad cósmica".

6.3. Relacionalidad cósmica

Para tener una idea más clara de la 'cosmovisión' (en esta ocasión, la expresión es adecuada) andina, tenemos que tomar en cuenta siempre los principios 'lógicos' de la racionalidad andina, en especial los principios de correspondencia y complementariedad. "Cosmovisión" en este sentido es la presentación simbólica del cosmos interrelacionado *(pacha)* mediante distintos ejes cardinales; no se trata de una 'visión' en sentido occidental de *theoreia* o *visio*. Por esto, prefiero la expresión *pachasofía,* para no someterme al criterio occidental de que 'sólo' se tratara de "cosmovisión", pero no en absoluto de "filosofía". Igualmente podríamos calificar gran parte de la metafísica occidental como 'cosmovisión', o tal vez mejor: 'ontovisión'.[11] La *pachasofía* es 'filosofía de *pacha*': reflexión integral de la relacionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la 'realidad'.

---

10 Veremos que para la racionalidad andina, no resulta absurdo asignar un 'lugar' determinado a Dios, los espíritus y las almas, pero no en un sentido local (de coordenadas espaciales). El 'lugar', más que una ubicación 'geográfica', es una cierta funcionalidad dentro del todo de relaciones; 'ocupar un cierto lugar' significa entonces: 'ejercer una cierta función cósmica (pachasófica)'.

11 La filosofía occidental moderna, sobre todo a partir de la Ilustración, viene insistiendo con un fervor penetrante (que ya de por sí es sospechoso) en el deslinde entre 'filosofía' y *Weltanschauung*. Esta última es considerada pre-filosófica, relativa a culturas y personas, y valorativa; mientras la 'filosofía' se estima supra-cultural y

Los ejes cardinales de la pachasofía se extienden, según el ordenamiento 'espacial', entre arriba *(hanaq/alax)* y abajo *(uray/manqha)*, y entre izquierda *(lloq'e/ch'iqa)* y derecha *(paña/kupi)*; y según el ordenamiento temporal, entre antes *(ñawpaq/nayra)* y después *(qhepa/qhipa)*. Estas 'dualidades' más que oposiciones son polaridades complementarias. El eje 'espacial' principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre 'adentro' (interior, inmanente) y 'afuera' (exterior, trascendente), que en la filosofía andina no juega prácticamente ningún papel de importancia.

Otro eje ordenador de la 'cosmovisión' andina es la polaridad sexual entre lo femenino *(warmi)* y lo masculino *(qhari/chacha)*, que se da tanto en la región de 'arriba' (sol y luna), como en la de 'abajo' (varón y mujer). De acuerdo al principio básico de relacionalidad, los 'fenómenos de transición' *(phênomènes de passage)*[12] ocupan un lugar muy específico y vital; tienen la función de relacionar los distintos 'polos' de los ejes cardinales, para que el sistema cósmico sea realmente *pacha:* un conjunto de interrelaciones ordenadas y fijas.

La pachasofía andina insiste en la importancia de la 'ubicación topológica' de los elementos polares y correspondientes: cada uno de ellos ocupa un *locus* o *topos* determinado, de acuerdo a su función relacional y simbólica dentro del todo de la relacionalidad cósmica. En este sentido, la filosofía andina recalca un aspecto trascendental de la filosofía occidental, vigente desde Pitágoras hasta Dante:

---

wertfrei (libre de valores). Queda claro que un enfoque intercultural no puede aceptar tal distinción. La filosofía occidental del siglo XX viene revalorando en cierto sentido la 'cosmovisión' como parte íntegra de la filosofía, sobre todo en Husserl *(Lebenswelt)* y Heidegger *(In-der-Welt-Sein)*.

Cf. Jaspers, Karl (1919). *Psychologie der Weltanschauungen [Psicología de las concepciones del mundo]*.

Scheler, Max (1923-24). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre [Escritos sobre Sociología y Teoría de la Cosmovisión]*.

Dilthey, Wilhelm (1911). *Die Typen der Weltanschauung [Los Tipos de Cosmovisión]*.

12 Los 'fenómenos de transición' juegan un rol considerable en la etnología o antropología cultural. En el presente contexto, el uso del término se limita a las etapas biográficas del individuo y los 'pasos' intermedios *(passages)*. Cada 'transición' (por ejemplo: de adolescencia a adultez) requiere de un acompañamiento ritual *(rites de passages)* propio a la cultura respectiva. Uso la terminología, de origen etnológico, en un sentido mucho más amplio, es decir: cósmico. En la filosofía andina, los 'fenómenos de transición' se presentan a cada nivel (la vida individual es un caso de ello) y entre todos los 'polos' de la relacionalidad universal.

el universo como *ordo essendi*. La *analogia entis* medieval, igual que el orden matemático pitagórico y la estratificación cósmica de Platón y de los neoplatónicos, apuntan a una 'cosmovisión' de un orden intrínseco del universo del que el ser humano no es una excepción. El ser humano medieval ocupa un 'lugar' determinado (y fijo) dentro de la estructura jerárquica del 'ser'.

Recién Copérnico, y más luego Newton, iban a sacudir este orden, y la filosofía moderna hizo eco a este sacudón 'científico' colocando al ser humano en el *u-topos*, el 'no-lugar' de un centro imaginario.[13] La filosofía andina discrepa con la tradición occidental premoderna básicamente en el rechazo de la naturaleza jerárquica del orden cósmico. El principio de reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean 'jerárquicas'. En la pachasofía andina, no existen jerarquías, sino correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso.

6.4. El universo como 'casa'

Para tener una idea de las constelaciones principales en la 'cosmovisión' andina, podemos estudiar el Altar Mayor de Qorikancha, como fue dibujado y descrito por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613).[14] La representación gráfica del universo —el

---

[13] Desde este punto de vista, la historia de la filosofía occidental moderna puede ser interpretada como el proceso paulatino de la 'solitarización' y 'atomización' del ser humano, de su 'desubicación' y 'desnaturalización' (en el sentido de 'descosmización') que culmina en el nihilismo de Nietzsche y existencialismo 'absurdo' (Camus, Sartre) del siglo XX.

[14] El manuscrito original se encuentra en un volumen con el Nº 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Del libro *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*, del que el 'dibujo cosmogónico' forma parte, existen al menos ocho ediciones:

a. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1873): "An Account of the Antiquities of Peru". En: Markham, C.R. *Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction*. Londres. 67-23.

b. Pachacuti Yamqui, Don Joan de Santa Cruz (1879). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Edición e introducción de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid.

c. Pachacuti, D.J. de SC. (1927). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: 'Historia de los Incas y Relación de su gobierno: Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Arteaga. Preámbulo de Horacio Urteaga'. *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*. Tomo IX. 2a serie. Lima.

famoso "dibujo cosmológico o cosmogónico[15]— tiene la forma de una casa, indicando de esta manera la convicción andina de que todos/as y todo pertenecen a una sola familia bajo un solo techo. Fuera de la casa (universo o *pacha*), no hay nada; y dentro de ella, todo está relacionado a través de los ejes 'espaciales' de arriba/abajo y

---

d. Pachacuti Yamqui, D.J. de SC. (1950). "Relación de Antigüedades *deste Reyno del* Piru" por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Asunción.

e. Pachacuti Yamqui, D.J. de S.C. (1967). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". En: *Crónicas de Interés Indígena*. Madrid.

f. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de SC. (1991). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". En: *Crónicas de Indios y Mestizos*. Lima.

g. Pachacuti Yamqui, d.J.de SC. (1992). "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.

Para la transcripción y la anotación crítica, véase:

h. Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cuscó.

Según Pachacuti Yamqui, este dibujo representa al Altar Mayor del Templo del Sol o Qorikancha ("Recinto cerrado de oro") en Cusco. Sin embargo, llama la atención que Pedro Sancho, cronista que vio y recorrió el Cusco en 1533, Joan de Betanzos (1551), Garcilaso de la Vega (1609) y Guaman Poma de Ayala (1615), no dicen nada de tales figuras cosmogónicas.

El cronista Pachacuti Yamqui, oriundo de las provincias altas del Cusco (Canas-Canchis), iluminado por *Illa Tiqsi Wiracocha*, dejó su dibujo —como dice expresamente— tal como lo vio personalmente en Cusco.

15 La reproducción del original y su transcripción se adjunta en el Anexo del presente libro (pp. 322s.). Hay que advertir que existen muchas reproducciones mutiladas y tergiversadas de este 'dibujo', con consecuencias graves para su interpretación. Tanto Juvenal Pacheco (*Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad. 1994) como Waldemar Espinoza (*Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu*. Lima: Amaru. 1987) se basan para sus aclaraciones en reproducciones muy deficientes y hasta falsas del 'dibujo' de Pachacuti Yamqui.

Entre las interpretaciones 'clásicas' mencionamos:

- Hagar, Sarah (1900). "The Peruvian Star-Chart of Salcamaygua". En: *Congrès International des Américanistes*. Tomo XII. París.
- Lehmann-Nitsche, Robert (1928). "Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor". En: *Revista del Museo de la Plata*. XXXI. Buenos Aires.
- Millones, Luis (1979). "Los Dioses de Santa Cruz". En: *Revista de Indias*. Nº 155-158. Madrid.
- Harrison, Regina Lee (1982). "Modes of Discourse: The Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: Adorno, R. (ed.). *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Nueva York.

derecha/izquierda. Llama la atención que en el cruce de estos dos ejes, en el centro del dibujo (o de la casa), encontramos una *chakana* (puente) de cuatro estrellas en forma de una cruz que se dirigen a los cuatro puntos cardinales (cuatro esquinas de la casa).[16]

Cabe mencionar que en los *despacho/waxt'a* que se hace en las casas (por la salud, la cosecha, un alma, el techamiento, etc.), el ritual también se orienta en los cuatro puntos cardinales: la casa simboliza a todo el universo[17] y el ritual 'celebra' esta realidad cósmica *(pacha)*. Pachacuti Yamqui puso en el centro una constelación de cuatro estrellas, donde inscribe: "*Chakana* en general". A una de las estrellas, llama *Saramama*, y la otra *Kokamama* o 'Madre coca'.[18] Esto nos

---

- Szeminski, Jan (1985). "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Histórica*. IX.2. Lima. 247-264.
- Itier, César (1988). "Las oraciones en quechua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Revista Andina*. 12. Cusco. 555-580.
- Barnes, Mónica (1992). *Representations of the Cosmos: A comparaison of the Church of San Cristobal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Chicago: Cornwell University.
- Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*: "*Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*". *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 13-126.

16 Como las inscripciones en el 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui están en quechua o español quechuizado (y raras veces en aimara), no voy a mencionar en la interpretación los sinónimos y alternativas en aimara.

17 Las casas andinas del campo reflejan en su construcción de una manera simbólica (como micro-cosmos) el orden cósmico: existe una correspondencia y complementariedad entre techo y suelo, sol y fuego, día y noche, varón y mujer. En el techado, los parientes del novio aportan la madera para el lado derecho (visto desde la casa) que da al Sur (masculino), y los parientes de la novia aportan la madera para el lado izquierdo que da al Norte (femenino). La puerta da al Este, a la salida del sol, y es una *chakana* importante, sobre todo entre la atemporalidad (en la casa) y el tiempo (fuera de la casa).

18 Hay que advertir que las anotaciones de Pachacuti Yamqui en el dibujo —en español andino, quechua y aimara— se prestan, por la difícil y hasta deteriorada caligrafía, a distintas transcripciones e interpretaciones. Algunos autores leen *cocamanca* (o *kukamanka* en la transcripción actual) que significa 'olla de coca'; otros (Duviols/Itier) como *coramanca* (nota 14. p. 209; pero en p. 31 lo escriben *cocamanca*). Lo mismo ocurre con *saramama* (madre maíz), respectivamente *saramanca* (*saramanka*: 'olla de maíz'). La coca *(kuka)* y el maíz *(sara)* juegan un papel trascendental en la economía andina, y además son elementos vitales de los rituales *(despacho, waxt'a, misha)*: la coca en la forma de los *k'intu/k'intihu* (tres ramilletes de coca juntados con sebo de alpaca, y el maíz en la forma de la *aqha/k'usa* (chicha de maíz).

da un dato sobre la importancia cósmica de la coca y su fecundidad. El 'lugar' predilecto subraya la sacralidad o hasta podemos decir: el rol salvífico de la coca como *chakana,* puente entre los cuatro extremos de los dos ejes: entre arriba y abajo, y entre izquierda y derecha. La 'cruz' *(chakana)* central tiene la forma de una X; se trata de dos diagonales que conectan las cuatro esquinas de la 'casa' (del universo).

En el eje vertical que recorre la línea divisoria entre izquierda y derecha, desde el caballete de la casa hasta los cimientos, vemos por encima del centro de la "*chakana* en general" con la "Madre coca", un espacio en la forma de un óvalo que nos hace pensar en un huevo *(runtu/k'awna).* Está totalmente vacío, sólo que Pachacuti Yamqui hizo (en la parte superior, pero fuera del espacio oval) la siguiente inscripción reveladora: *"Wiraqocha Pachayachachiq* - 'Dios Hacedor del Universo'".[19] Esta información nos revela muchos aspectos importantes de la pachasofía andina.

---

[19] Toda la inscripción, que rebalsa la forma de la 'casa', dice (con todos los errores ortográficos) en el original lo siguiente: "*Uiracochan pachayachachip pa unanchan o ticçicapacpa unanchan o tionapa pachacayocpa unanchan o cay carica chon cay uarmi cachon nispa unanchâ payta yuyarina intip intin ticçimoyo camac. quiere dezir ymajen del hazedor del çielo y tierra aun esta plancha era simplemente nosechaua de uer que ymajen era porque abia ssido planchar largo como Rayos de la Resu Resuresion de Jesu xpo N Sor*". Para mayores explicaciones detalladas, véase: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 29ss.; 151-163; 208s. Duviols da en la parte etnohistórica (11-126) una interpretación muy *sui generis* del 'dibujo' (y de toda la *Relación*); según el autor, Pachacuti Yamqui plasmó en el 'dibujo' su afán apologético de demostrar que los Incas (en especial Manko Qhapaq) ya reconocieron a un solo Dios *(Wiraqocha Pachayachachiq),* creador de 'cielo y tierra'. El 'dibujo' entonces no reflejaría la cosmovisión incaica, sino una cosmovisión altamente cristiana. Es muy probable que Pachacuti tenía ante su mente un original incaico del templo mayor del Qorikancha, pero lo 'reinterpretó' con parámetros cristianos.

Mi persona, al referirme al 'dibujo' de Pachacuti Yamqui, de ninguna manera pretendo 'restaurar' una cosmovisión o filosofía 'incaica', sino diseñar los rasgos principales de la filosofía andina, que incluye evidentemente algunas concepciones cristianas, pero en 'vestimenta' andina. Como el mismo Pachacuti Yamqui manifiesta, quiere demostrar que los Incas ya conocieron, sólo por el entendimiento, al Dios cristiano, Creador de cielo y tierra; esto a la vez revela que las anotaciones en el dibujo reflejan una 'óptica cristiana' de la pachasofía andina, presente en forma simbólica en este 'dibujo cosmogónico'. Para mi propósito, doy preferencia a una lectura 'descristianizada'; Inca Garcilaso de la Vega ya acusó a los misioneros de manipular los nombres indígenas de los dioses con intenciones evangélicos (*Comentarios Reales.* II, II).

En primer lugar, lo divino (*Wiraqocha* como Dios) es parte integral del universo o de la 'realidad' *(pacha)* y no le es 'trascendente'. En segundo lugar, la forma del huevo se refiere a la cuestión del origen *(ab ovo)*: el 'óvalo' no es una forma usual en la filosofía occidental, donde abunda la simbología circular y lineal. En tercer lugar, tenemos un sustento histórico para interpretar *pacha* como equivalente homeomórfico (no como simple traducción) de 'universo' o 'cosmos'. Y en cuarto lugar, podemos notar una interpretación 'cristianizada' por parte de Pachacuti Yamqui de la deidad *Wiraqocha*. El nombre honorífico (o funcional) de *Pachayachachiq* significa literalmente 'el que hace conocer a la *pacha*', o en forma más occidentalizada: 'el Profesor Cósmico'. En sí (en contra de la explicación del mismo Pachacuti Yamqui), la expresión no tiene ninguna connotación referente a la 'creación' o al 'creador' (que sería *kamaq* en quechua).

Por debajo de la *chakana* central, hallamos a una pareja humana: el *qhari/chacha* o "varón" a la izquierda, y la *warmi* o "mujer" (Pachacuti escribe: "muger") a la derecha. Pero, como están mirando al espectador, el 'lugar' natural y cósmico de lo masculino es la derecha *(paña/kupi)* y de lo femenino la izquierda *(lloq'e/ch'iqa)*.[20] Al lado del 'huevo cósmico' de *Wiraqocha* aparecen *Inti/Willka* o el 'Sol' a la derecha, y *Killa/Phaxsi* o la 'Luna' a la izquierda, correspondiendo con el varón y la mujer, respectivamente. Debajo de la punta del techo de la casa, hay otra *chakana* en forma de cruz, pero esta vez orientada horizontal y verticalmente, con cinco estrellas, en el cruce de las líneas horizontal y vertical, y en las puntas de los cuatro extremos. El comentario de Pachacuti Yamqui dice: "llamado *orcorara* quiere decir tres estrellas todos iguales".[21]

20 Conviene interpretar el dibujo de manera inversa: lo que para el observador está a la izquierda, en realidad (en el orden pachasófico) está a la derecha; porque es el 'punto de vista objetivo' o pachasófico que importa, y no el punto de vista 'subjetivo' de la observadora o del observador. En adelante trataremos de interpretar el dibujo desde su misma estructura (mirando hacia nosotros), por lo que las orientaciones espaciales de 'izquierda' y 'derecha', tal como aparecen para la observadora o el observador, se invierten. El varón, por ejemplo, desde su punto de vista, está al lado derecho de su pareja, aunque para nosotros se ubica a la izquierda.

21 La fantasía de las y los comentaristas es ilimitada: Espinoza Soriano inscribe en el mismo lugar: "Polícromas - macho - llamas" [Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tawantinsuyu*. Lima: Amaru. 451]. Juvenal Pacheco anota: "*Katachilla* o 'Cruz del Sur'" [Pacheco Farfán, Juvenal (1994). *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad].

El vocablo quechua *orcorara* parece ser la composición de *orqo/urqu* (cerro, montaña; macho de animales) y otra palabra desconocida. La alusión a la 'Cruz del Sur', por la forma del dibujo y la ubicación, tiene algo verdadero.

Hay distintas palabras quechuas para "estrella" *(qolqa, ch'aska, qoyllur)*[22], y distintas denominaciones (muy imaginativas) para 'constelaciones estrellares': *Amaru/Katari* ('culebra') para Scorpio; *pachapaqariq* ('partero del universo') para Venus; *hamp'atu/jamp'atu* ('sapo') para la mancha negra cercana a la Cruz del Sur; *atoq/tiwula* ('zorro') para la mancha negra entre la cola de Scorpio y Sagitario; *mach'aqway/asiru* ('serpiente') para la raya negra entre Adhara y la Cruz del Sur. Normalmente, se denomina la Cruz del Sur (pero también a Orión) como *chakana* ('puente' o 'cruce') o *hatun/jach'a cruz* ('cruz grande'). Nos da a entender la gran importancia de la Cruz del Sur en especial, y de la forma de la cruz (no en un sentido cristiano), como un símbolo extraordinario y adecuado de la relacionalidad y complementariedad, en general.

En el otro extremo de la línea vertical, en el zócalo de la casa, debajo de la pareja, aparece un campo rectangular, subdividido en un sinnúmero de casilleros. Esta figura representa los *pata-pata* o 'andenes'.[23] El vocablo quechumara *pata* tiene muchas acepciones: como sustantivo significa 'asiento', 'la parte alta', 'orilla', 'borde', 'barrio', 'sitio alto' e inclusive 'Altiplano', y como adverbio 'al lado de', 'junto a', 'próximo a', 'encima de', 'sobre'. La reiteración *pata-pata* quiere decir 'uno por encima de otro', es decir: 'gradería' o 'grada'. Aquí se refiere claramente a la tierra labrada y cultivada por el ser humano que en los Andes, por la topografía, es preferentemente en forma de 'graderías' o 'andenes' (gradas andinas).

Cabe estudiar los elementos ubicados a los dos lados de la línea vertical que demarca la divisoria entre izquierda y derecha. Si no tomamos el punto de vista de la espectadora o del espectador, sino de

22 *Ch'aska* se usa normalmente para el Orión o el lucero vespertino; la expresión *pacha paqariq ch'aska* ('estrella, partera del universo') se refiere a Venus o al lucero matutino (por el nacimiento de un nuevo día); en aimara es *ururi*. *Qolqa* se refiere a la constelación de Osa Mayor (significa 'almacén'), y *qoyllur* indica (como término genérico) una estrella brillante. En aimara, se usa la palabra genérica *wara wara* para denominar "estrella".

23 En el original, se lee: "*collcâ pata y la cassa estaba todo, afixado con plancha de oro llamado coricancha Uaçi*". Evidentemente, Pachacuti Yamqui se refiere con el dibujo al lugar del Altar, la 'casa' *(wasi)* de Qorikancha. La expresión *collcâ pata* (o *qolqa pata*) se refiere al dibujo (como una red de tenis) y significa 'junto al almacén'. El vocablo *collcâ* también podría leerse como *q'olqa* que significa 'yema de la papa o de otros tubérculos'; entonces *q'olqa pata* sería el 'lugar donde brotan las papas'. La papa sin duda es otro eje vegetal, aparte del maíz y la coca. Duviols le da la interpretación de 'altar' (Duviols 1993: 36).

los elementos mismos (no sólo la pareja, sino también el sol y la luna miran hacia nosotros), entonces la ubicación, tal como se nos presenta, se invierte: el lado izquierdo en realidad es la derecha, y el lado derecho la izquierda. La orientación de la misma casa nos presenta entonces (desde su punto de vista, dirigida a nosotros) a la derecha los siguientes elementos desde arriba hasta abajo:

- *Inti/Willka* o el 'sol', considerado masculino y señor del día.
- Justamente por debajo, dos constelaciones astronómicas.
- A la derecha un campo grande de estrellas, llamado *qolqa* o 'estrellas menores' que deben representar a los Pléyades; *qolqa* significa 'almacén' (seguramente por el amontonamiento).
- A su izquierda y más cercana al 'huevo cósmico' de *Wiraqocha,* se halla una sola estrella llamada *ch'aska.*
- Debajo de estas dos constelaciones estelares, a la derecha de la *chakana* principal de la *Kuka mama,* aparece como estrella refulgente el *qoyllur* o 'lucero de la mañana', es decir: el planeta Venus (que no es femenino como en la mitología griega, sino masculino).[24]

Debajo de estos fenómenos 'astronómicos' aparecen (siempre a la derecha) los 'fenómenos meteorológicos":

---

24 En el original, debajo del 'sol' *(inti)* aparece una estrella muy brillante, sobre la que Pachacuti escribió *"luzero"*, y debajo de ella *"chazca coyllur - achachi ururi - este es el luzero de la mañana".* Donde está el grupo de estrellas menores, se puede leer la palabra "*huchu*" (borrada está "*uuchhu*"), y a su izquierda "verano". Por fin, hay una sola estrella por encima del arco iris, llamada "*catachillay*".

Las interpretaciones lingüísticas nos plantean muchas dificultades. *Chazca coyllur* (o *ch'aska qoyllur* en la forma actual) es prácticamente una redundancia: 'estrella muy brillante' (Venus). *Achachi ururi* es probablemente el comentario en aimara; *achachi* significa 'viejo' y *ururi* significa la estrella matutina o la Venus; *wara wara* significa 'estrella'. El vocablo *huchu* será una deformación de *huch'uy* ('pequeño'); la tachadura de *uuchhu* indica que Pachacuti no sabía cómo transcribir los fonemas. La estrella llamada *catachillay* que es la misma expresión que en otras versiones, se refiere a la Cruz del Sur; tal vez puede ser traducida como 'cobertura fija'. Como el *runa simi* (y el *jaqi aru*) es un idioma fono-lógico más que grafo-lógico, se podría pensar en las siguientes variantes para *cata*: *qata* (manta, frazada, cobertura), *q'ata* (turbio) o *qhata* (cuesta, ladera, falda del cerro). En vez de *chilla* tal vez podemos leer *ch'ila* (duro).

- Al extremo derecho el *illapa* o 'rayo', en forma de zig-zag desde arriba hacia abajo. El vocablo quechua *illay* (o *lliplliy*) significa 'brillar' o 'relucir'.
- A su izquierda, tenemos *k'uychi* o el 'arco iris' (de *k'uyuy*: 'enrollar' y el agentivo *-chi*; entonces 'lo que hace enrollar').[25]
- Debajo de estos dos fenómenos meteorológicos, aparece al lado derecho de la pareja y dentro de un círculo, la *mama pacha* (respectivamente *camac pacha*) o 'Madre Tierra', de la que sale, con dirección hacia el rincón derecho-inferior de la 'casa', el *mayu* o 'río' (también llamado *pillcomayo*).
- Debajo de la *pachamama*, finalmente, se nos presentan una serie de hoyos redondos que Pachacuti Yamqui denomina "los ojos". Evidentemente se refiere a la mitología incaica que afirma el origen de la dinastía incaica desde las *paqarinas* (literalmente 'lugar de nacer'; de *paqariy*: 'nacer', 'amanecer').[26]

A la izquierda (para el espectador sería la derecha), desde arriba hacia abajo:

- Al lado del 'huevo cósmico' se aprecia la *killa/phaxsi* o 'luna', correspondiendo a lo femenino y ejerciendo la señoría sobre la noche.
- Debajo de ella, hacia el centro, se puede apreciar una estrella sin ninguna indicación lingüística; probablemente se trata de la

---

[25] En el original, el 'rayo' también tiene el nombre de *chuq ylla*. En el quechua de Cusco, 'rayo' significa *lliplliy, llipipipiy* o *illapa*; 'relámpago' es *llipllipyay*, o igualmente *illapa*. Pachacuti transcribe *cuychi* (mejor: *k'uychi*) como "arco del cielo" y usa una expresión quechua: *turomanya*. El vocablo *turu* significa 'parejo', 'en orden', 'ordenadamente'; *turuchay* es 'igualar', 'alinear', 'ordenar'; *maña* significa 'costumbre', 'hábito'. Por lo tanto, *turomanya* sería un 'hábito ordenado'. En aimara, 'rayo' es *qhaxya* y 'arco iris' es *kürmi*.

[26] En el original, se puede leer: *"los ojos. ymaymana ñaoraycunap ñauin"*. El vocablo *imayna* es el pronombre interrogativo "¿cómo?"; *imaymana* significa 'de todo', 'todas las cosas'. *Ñaoraycunap* seguramente tendría que ser *ñawiraykuna* o *ñawikunarayku* que significa 'por los ojos', y *ñauin* viene de la raíz *ñawi* (ojos), o más precisamente: de *ñawin* (ojo del manantial). Toda la expresión podría significar entonces: 'Ojos (huecos) de todas las cosas, por los ojos de los manantiales', es decir: pequeñas aberturas en la tierra que tienen una función de *chakana*. Puede referirse al 'origen de todas las cosas', las *paqarinas*.

'estrella vespertina' que astronómicamente es idéntica con la 'estrella matutina' o Venus.[27]

- A su lado hacia afuera, tenemos *poqoy phuyu* o la 'nube', otro fenómeno meteorológico (pero de naturaleza femenina). En sentido estricto, se trata de dos fenómenos: *phuyu* significa 'nube', y *poqo* quiere decir 'época de lluvia', 'maduración' (de *poqo:* 'maduro'). La palabra usual para 'lluvia' es *para*; *poqoy phuyu* entonces también puede significar 'nube madura' o 'nube cargada' de agua pluvial.
- Debajo de este símbolo 'meteorológico', al lado izquierdo de la gran *chakana* de la *Kuka mama*, aparece tendido un animal de tipo felino con la inscripción "*caua o chuq̃chinchay*",[28] pero también, por encima, "granisso". Pachacuti Yamqui probablemente quería designar al 'puma' (también llamado *sintiru*) como *pars pro toto* de la clase de los animales domésticos y silvestres *(uywa/laq'u)*. De todas maneras, el puma (junto con el cóndor y la alpaca) ocupa un lugar predilecto en la 'cosmovisión' y simbología ceremonial andinas
- Debajo del 'animal', al lado izquierdo de la pareja, aparece una figura en forma de una gota gigantesca, llamada *Mama qocha* o 'Madre mar'. El vocablo *qocha* significa 'laguna' o 'lago', algo que se da muy frecuentemente en las alturas andinas; en oposición, el mar (como 'madre de todas las lagunas') no juega ningún rol importante en la vida andina contemporánea, ni lo ha jugado en la época incaica. Eran sobre todo culturas pre- y extraincaicas que habían poblado la costa del Pacífico.[29] El símbolo

---

27 En el original, se lee: *"choq̃ chinchay, o apachi orori, este es de la tarde"*. La palabra *chuqchinchay* aparece también más abajo (al lado de un animal de tipo felino) y significa según el mismo Pachacuti Yamqui: "animal muy pintado de todos los colores. Dizen que era apo de los otorongos, en cuya guarda da a los hermafroditas, yn[di]o[s] de dos naturas" (f.21 v-22r). La expresión *apachi orori* corresponde a la expresión a la derecha *achachi ururi* (estrella matutina o Venus) y significa 'estrella vespertina' en aimara (*apachi* significa 'vieja', 'mujer madura').

28 Para una interpretación lingüística, véase:

Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 35.

29 Sin embargo, en los rituales andinos tal como el "despacho" o la *waxt'a*, siempre hay elementos marítimos (conchas). Puede que eso sea el 'complemento' a la parte selvática, representada sobre todo por la coca.

(la gota gigantesca) ciertamente está para indicar el gran valor del agua conservada en lagunas, como resultado del *poqoy phuyu* ('nube de lluvia').

- Más abajo, prácticamente al lado de los 'andenes', podemos apreciar una figura llamada *mallki* o "árbol". Este elemento también hace las veces de *pars pro toto* para el reino vegetal de las plantas. En quechua, hay dos vocablos para 'árbol': *sach'a* que es más genérico (árbol, arbusto) y *mallki* que se usa más en sentido restringido (árbol frutal); cabe mencionar que *mallki* también fue usado para referirse a las dinastías incaicas (árbol genealógico).[30]

6.5. Correspondencia entre micro- y macrocosmos

Tomando como trasfondo hermenéutico este dibujo del Altar Mayor de Qorikancha, junto a la estructura relacional básica de la filosofía andina, podemos tratar de interpretar (en el sentido de una 'hermenéutica diatópica') los diferentes elementos. Para esto, tomaré en cuenta la expresión multifacética de los pueblos andinos acerca de estos 'fenómenos' o elementos.[31] Para usar un esquema occidental de 'ubicación' —como ayuda interpretativa—, me serviré del 'sistema cartesiano de coordenadas'. Pero sólo después de haber hecho algunas precisiones: no sostengo que la bidimensionalidad puede abarcar toda la riqueza de la relacionalidad andina; por el momento sólo hablo de

---

[30] En el original, al lado de la 'nube', se puede leer "ymbierno", como oposición polar (femenino) al "verano" (masculino) de la derecha. *Chuqchinchay* se refiere al animal (véase nota 27), que parece ser un símbolo para el granizo ("granisso"), por sus cuatro ojos alargados como rayos. La *mama cocha* es alimentada por el *pucyo* (o *pukyu*), el 'manantial'. En aimara, la palabra genérica para 'árbol' es *quqa*.

[31] Se podría objetar que no sea oportuno basarse en la elaboración de la 'filosofía andina' en un documento del siglo XVII que, además de prestarse a múltiples interpretaciones, no es del todo un reflejo auténtico del pensamiento pre-hispánico. Pachacuti Yamqui le ha dado intencionalmente una interpretación cristiana, al identificar *Wiraqocha Pachayachachiq* con Dios Padre de la religión cristiana. Pero no uso el 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui como base o fundamento, sino como una referencia hermenéutica, en el sentido de un 'espejo' para ver con más claridad los rasgos más importantes de la pachasofía actual. Lo que me interesa son las grandes líneas, la 'estructura semántica' y de orden, y no los detalles que pueden variar bastante y ser interpretados de muchas maneras.

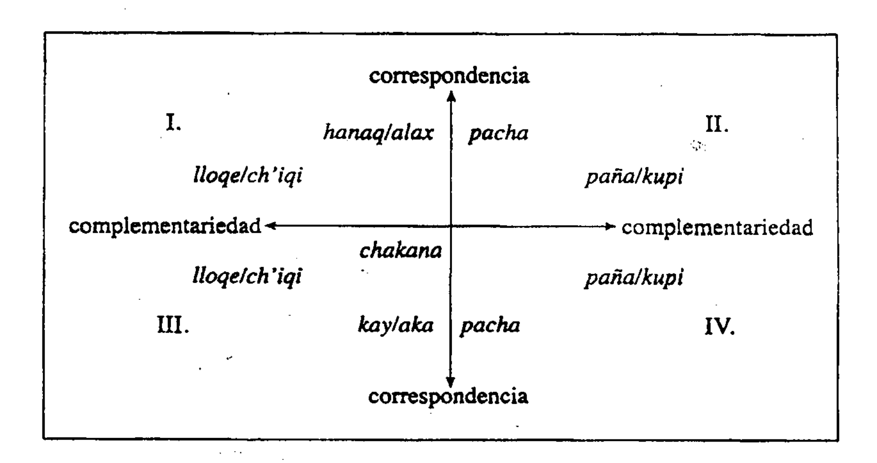
la 'estructuración espacial' de la pachasofía. Además, no pretendo aplicar un enfoque cuantitativo que sería totalmente incompatible con la racionalidad andina. El 'sistema cartesiano de coordenadas' sólo es un instrumento didáctico para hacer más entendible unos rasgos centrales de esta filosofía, sobre todo, para 'ojos occidentales' (una concesión a su obsesión visual).

Aplico como los dos ejes señalados una línea vertical (de arriba hacia abajo o *viceversa*) y una línea horizontal (de izquierda a derecha o *viceversa*) que se cruzan en un punto llamado *chakana* ('puente' o 'cruce').[32] La *chakana* entonces es el 'punto de transición' entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo. La línea vertical nos indica la escala de la 'polaridad' entre lo 'grande' *(makron)* o lo 'pequeño' *(mikron)*; es la representación de la oposición relacional de la correspondencia ("tal en lo grande, tal en lo pequeño"). La línea horizontal es la escala que indica la polaridad entre lo 'femenino' (izquierda) y lo 'masculino' (derecha); es la representación de la oposición relacional de la complementariedad.

El 'espacio' por encima de la línea horizontal es la 'región' de lo que la pachasofía llama *hanaq* o *alax pacha* ('espacio de arriba'; 'estrato superior'), y el 'espacio' por debajo de esta línea es lo que se suele llamar *kay* o *aka pacha* ('este espacio'; 'región de aquí y ahora'). El estrato inferior de *uray* o *manqha pacha* (espacio de abajo) no aparece como tal en este esquema; sin embargo, hay fenómenos de *kay* o *aka pacha* que señalan una 'transición' a este estrato inferior. Uso la ubicación de los estratos de acuerdo a cómo se nos presenta desde el punto de vista de los mismos elementos, y no desde el punto de vista del observador (el dibujo de Pachacuti Yamqui, pero los lados izquierdo y derecho a la inversa). Por lo tanto, tenemos la siguiente estructura básica de la 'topografía pachasófica' andina:

---

[32] El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa 'cruzar', 'trancar la puerta o entrada', más el sufijo obligativo *-na* que le convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el 'cruce', la 'transición' entre dos puntos, el 'puente' como nexo entre dos regiones. *Chaka* (en quechua) también significa 'pierna' o 'muslo' (en aimara es *chara*); el 'puente' descansa sobre dos 'piernas' (pilares). *Chaka* en aimara es el 'puente'.

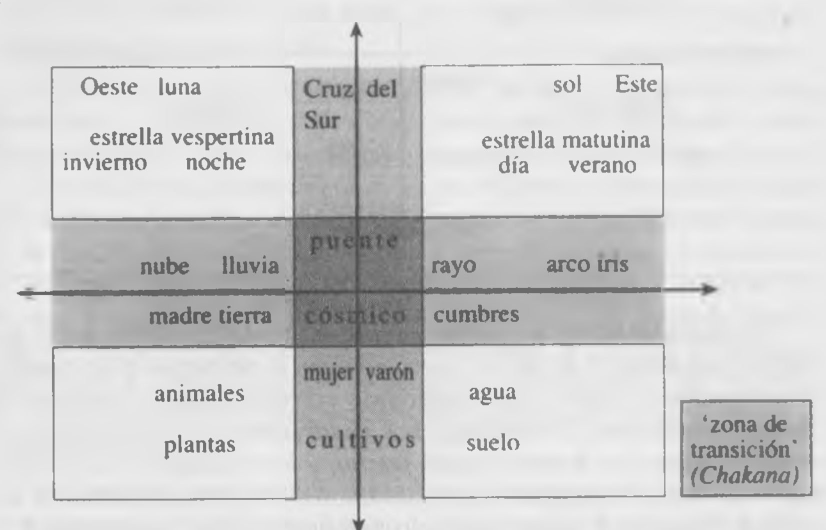


La *chakana* (puente cósmico) es el punto de transición entre los cuatro cuadrantes (I, II, III, IV), pero además el elemento de conexión (relacionalidad) entre los principios de correspondencia (vertical) y complementariedad (horizontal). Los cuadrantes I y II representan el estrato superior de *hanaq* o *alax pacha*, y los cuadrantes III y IV la región de *kay* o *aka pacha*. Los cuadrantes I y III representan la izquierda *(lloq'e* o *ch'iqa)* como polo 'femenino', y los cuadrantes II y IV la derecha *(paña* o *kupi)* como polo 'masculino'. La relacionalidad primordial entre 'arriba' y 'abajo', entre micro- y macrocosmos, es la correspondencia; la relacionalidad primordial entre 'izquierda' y 'derecha', entre lo 'femenino' y 'masculino', es la complementariedad. Cada elemento 'participa' entonces doblemente en esta estructura relacional. Por ejemplo, un elemento con su *topos* pachasófico en el cuadrante III, está en relación directa de complementariedad con los elementos de IV, en relación directa de correspondencia con los elementos de I, y en relación indirecta doble de complementariedad y correspondencia con los elementos de II. Sin embargo, hay fenómenos o elementos 'intermedios' relacionados con la *chakana* que se puede llamar 'fenómenos de transición' *(phénomènes de passage)*.[33]

[33] Estos elementos se 'ubican' (pachasóficamente) sobre las mismas líneas divisorias verticales y horizontales. Por su 'lugar' estratégico, tienen una importancia superior y requieren de una presentación simbólica y celebrativa mucho más respetuosa y cuidadosa que otros elementos. Gran parte de la 'ética andina' tiene como finalidad: asegurarse el funcionamiento vital de estos 'fenómenos de transición' (en el esquema son ubicados dentro de la 'zona de transición').

Véase también nota 12 de este capítulo.

Cuando 'ubico' los distintos elementos básicos de la pachasofía en el marco de esta topografía simbólica, llego a la siguiente estructura que no es exactamente un reflejo del dibujo de Pachacuti Yamqui (que es sobre todo de índole 'incaico'), sino un esquema más 'andino' y actual:



Primeramente, quiero analizar un poco más de cerca la relación de correspondencia entre 'arriba' y 'abajo', entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*. Hay que advertir que se ha traducido a menudo *hanaq/alax pacha* como "cielo" y *kay/aka pacha* como "tierra", sobre todo en base a la evangelización cristiana. Sin embargo, *hanaq/alax pacha* y 'cielo' no son equivalentes homeomórficos, porque tienen una función muy distinta en las dos 'cosmovisiones'. El 'cielo' filosófico-teológico greco-cristiano, en primer lugar, es un concepto de 'trascendencia', separado radicalmente por un *khorismos*[34] de la 'tierra'. Más cercano a la concepción andina tal vez esté el concepto hebreo

[34] La bipartición (y más tarde: tripartición) occidental de la realidad en 'cielo' y 'tierra' (e infierno) tiene su lugar ideo-lógico en el dualismo metafísico de Platón, más que en la concepción semita de la Biblia Hebrea. El 'mundo de las ideas', también llamado por Platón "cielo de las ideas" *(ouranos tes eidé)*, está totalmente separado por un *khorismos* (separación, abismo) del mundo sensitivo de las cosas concretas e individuales. La equivalencia del 'cielo' con lo espiritual, necesario, eterno y perfecto por un lado, y de la 'tierra' con lo material, contingente, mudable y deficiente por otro lado, ha influenciado fuertemente el pensamiento occidental, no sólo el de cuño cristiano.

shemayim, pero ahí también aparece la trascendencia radical de Dios 'por encima de tierra y cielo'.

En segundo lugar, *hanaq/alax pacha* tampoco es simplemente el 'cielo' astronómico; lo divino *(Wiraqocha Pachayachachiq)* forma parte de éste. En tercer lugar, *kay/aka pacha* no coincide exactamente con lo que se suele llamar "tierra"; es más bien la calidad espacio-temporal directa y concreta ('aquí y ahora'; *kay* y *aka* significan 'esto, este, esta'). Es cierto que el *runa/jaqi* tiene una fuerte orientación vertical de 'arriba' y 'abajo', pero esto no implica que lo interprete en forma jerárquica. Por eso, es inadecuado hablar sin mayores explicaciones de 'superior' e 'inferior', y sin tomar en cuenta la axiología implícita en la 'cosmovisión' platónica y cristiana. *Hanaq/alax pacha* no es de ninguna manera el 'más-allá' (trascendente) en sentido metafísico o escatológico; la relación de correspondencia impide cada interpretación dualista y diastática (inmanencia/trascendencia; más-acá/más-allá). Tal vez podamos traducir tentativamente la expresión *hanaq/alax pacha* por 'campo cósmico de arriba', 'orden cósmico del estrato superior'.

Kay/aka pacha, además de tener una connotación espacial, también tiene un significado temporal: es la realidad tal como se nos 'presenta' simbólicamente (y sobre todo en forma celebrativa) aquí y ahora *(kunan pacha, kay wiñay)*.[35] En especial, *kay/aka pacha* es el 'espacio de la vida', en oposición a *uray* o *ukhu/manqha pacha* ('región de abajo o de adentro') como 'lugar' de los muertos. Por esto, en el estrato de *kay/aka pacha*, todos los fenómenos físicos, humanos, psíquicos, espirituales concretos e inmediatos tienen un *topos* particular. *Kay/aka pacha* es en cierta medida la *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *uray/manqha pacha*, la región de transición y 'mediación' por excelencia, el *locus* predilecto de la relacionalidad cósmica. En esta 'región', se juega prácticamente la suerte de todo el cosmos que, en y a través del ritual y la celebración, se 'reconstituye' y revitaliza permanentemente y se mantiene en orden y equilibrio, o en su defecto se desordena y desequilibra, a causa de las relaciones establecidas en y desde *kay/aka pacha*. La ética (tal como veremos) es uno de estos nexos fuertes que tiene su eje y *chakana* en *kay/aka pacha*, pero que involucra a todo el universo.

---

[35] El vocablo *pacha* también tiene acepción temporal: *kunan/jichha pacha* (literalmente: 'tiempo de ahora') es el 'presente'; *kay wiñay* también se usa para el 'tiempo presente' (*wiñay* significa: 'crecer', pero también [como adverbio] 'siempre', 'eternamente', 'todo el tiempo') en el sentido de 'esta eternidad (presente)'. La palabra aimara *wiñaya* significa 'eternidad'.

Macrocosmos y microcosmos, ***hanaq/alax pacha*** y ***kay/aka pacha*** se corresponden en múltiples formas. La complementariedad sexual vigente en *kay/aka pacha*, también se hace sentir en *hanaq/alax pacha*. La luna *(killa/phaxsi)* como reina de la noche *(tuta/aruma)* corresponde a lo femenino y es la base del calendario lunar (*killa/phaxsi* significa tanto 'luna' como 'mes') y el ciclo de menstruación *(yawar apariy/phaxsi wila)* femenino. El sol *(inti/willka)* como rey del día *(p'unchaw/uru)* corresponde a lo masculino y es la base del año solar *(wata/mara)*. Los famosos *intiwatana* de los Incas, unos pequeños espigones o puntas de piedra que se erigen sobre otras más o menos planas, serían literalmente el 'año del sol' o 'ciclo solar'; la traducción común como 'amarre del sol' se debe al vocablo quechua *watay* que significa 'amarrar'.[36] Parece que se trató de un instrumento para definir los meses del año e incluso las horas del día. El calendario incaico se determinó por el curso del sol, las fases lunares y la aparición de las Pléyadas *(qolqa)*, pero sobre todo por el ciclo de siembras y cosechas. Los actuales meses se denominan en quechua, en parte por la constelación del sol (junio: *intiraymi*; diciembre: *qhapaqraymi*), fenómenos meteorológicos (enero: *qolla poqoy*; febrero: *hatun poqoy*), y sobre todo por la secuencia de las labores agrícolas.[37]

Correspondencias principales:

LUNA noche Oeste invierno	SOL día Este verano	"ARRIBA" Eje de
agua plantas animales MUJER	suelo ríos cuevas VARÓN	correspondencia "ABAJO"

[36] No existe unanimidad entre las estudiosas y los estudiosos acerca del verdadero significado y uso de los *intiwatana* incaicos, tal como por ejemplo todavía existe uno en Machu Picchu. Probablemente tenía una doble función (igual que muchas construcciones incaicas), tanto astronómica como cúltica. La etimología sugiere un rol sacramental: *watana* es la sustantivación de *watay* ('amarrar') con el sufijo obligativo *-na*. *Intiwatana* significa entonces 'amarre del sol', o sea: un lugar sagrado de la veneración cúltica del sol.

[37] La secuencia completa, con su significado, es la siguiente:

6.6. Complementariedad entre lo femenino y lo masculino

El eje vertical agrega a la relación de correspondencia (arriba-abajo) la relación básica de complementariedad entre lo de 'derecho' y lo de 'izquierdo', lo 'femenino' y lo 'masculino', que está presente en todos los ámbitos del cosmos.

Día y noche son complementarios como lo son varón y mujer; la estrella matutina *(qoyllur)* es la señal de la 'muerte' de la luna y del 'nacimiento' del sol, la estrella vespertina *(ch'aska)* es la señal de la 'muerte' del sol y del 'nacimiento' de la luna. Para el *runa/jaqi*, vida

---

Enero	*Qolla poqoy/chinuqa phaxsi*	[*qolla*: 'tiempo', 'inmaduro'; *poqoy*: 'maduración', 'lluvia'; *chinuqa*: del insecto *chinu chinu* que aparece siempre en enero]
Febrero	*Hatun poqoy/anata phaxsi*	[*hatun*: 'grande'; *poqoy*: 'maduración', 'lluvia'; *anata*: 'carnaval']
Marzo	*Pauqar waray/achuqa phaxsi*	[*pauqar*: 'florido'; *waray*: ¿?; *achuqa*: 'todos los sembríos ya han producido']
Abril	*Ayriwa/qasiwi phaxsi*	[*ayriwa*: 'maduración de papa y maíz; *qasiwi*: porque todos los sembríos se vuelven amarillos]
Mayo	*Aymuray/llamayu phaxsi*	[¿?; *llamayu*: porque en todas partes escarban las papas]
Junio	*Inti Raymi/mar t'aqa phaxsi*	[*inti*: 'sol'; *raymi*: 'fiesta'; *mara*: 'año' y *t'aqa*: 'romper']
Julio	*Anta Situa/willkakuti phaxsi*	[*anta*: 'cobre'; *situa*: 'fiesta'; *willka*: 'sol' y *kuti*: 'vuelta': 'vuelta del sol']
Agosto	*Qhapaq Situa/lakani phaxsi*	[*qhapaq*: 'rico'; *situa*: 'fiesta'; *lakani*: mes de los rituales]
Septiembre	*Uma Raymi/sata phaxsi*	[*uma*: 'cabeza', 'principal'; *raymi*: 'fiesta'; *sata*: 'siembra']
Octubre	*Kantaray/taypisata phaxsi*	[¿?; de 'cantar'; *taypi*: 'en medio' y *sata*: 'siembra']
Noviembre	*Ayamark'a/qhipa sata phaxsi*	[*aya*: 'difunto', 'cadáver'; *mark'a*: 'lugar', 'caserío'; *qhipa*: 'después' y *sata*: 'siembra']
Diciembre	*Qhapaq Raymi/jalluqallta phaxsi*	[*qhapaq*: 'rico', 'supremo'; *raymi*: 'fiesta'; 'comienzo de la lluvia']

y muerte son realidades complementarias y no opuestas o antagónicas: donde hay 'muerte' (el fin de algo viejo), ahí mismo también hay 'nacimiento' (el inicio de algo nuevo); esta experiencia se refleja en la concepción andina del tiempo que es circular o cíclica: inicio y fin coinciden ('los extremos se tocan' - *les extrêmes se touchent*).

Claro que los elementos dominantes de *hanaq/alax pacha* también corresponden a las principales estaciones del año y los puntos cardinales: el sol corresponde al verano y Este, la luna al invierno y Oeste. Hasta hay tradiciones que hacen corresponder lo masculino, diurno y solar con la autoridad política *(warayoq/jilaqata o mallku)*, y lo femenino, nocturno y lunar con la autoridad religiosa *(paqo/yatiri, altomisayoq)*. Una cuestión difícil de resolver es el hecho de que Pachacuti Yamqui 'ubica' la *pachamama* (madre tierra) en la parte masculina. Esto no concuerda con el sentimiento andino de hoy día. La *pachamama* es ante todo virgen que es fecundada por la lluvia y el sol; la 'pareja' de la *pachamama* es el *apu/achachila*, la cumbre del cerro más cercano que sirve de *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*.

El acceso preferencial del *runa/jaqi* a esta topografía pachasófica no es el conocimiento teórico, ni la meditación o el empeño ético, sino la presentación celebrativa, productiva y simbólica. La correspondencia cósmica entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* se 'celebra' en forma simbólica de muy distintas maneras. En primer lugar, hay que mencionar la división de comunidades, pueblos, barrios y hasta ciudades en una 'parte de arriba' y una 'parte de abajo', como espacios complementarios y polares que entran en una competencia dialéctica sana. La antigua capital del *Tawantinsuyu* (Cusco o *Qosqo*) también era dividida en dos partes complementarias: *Hanan Qosqo* y *Urin Qosqo*. La línea demarcatoria, junto a una línea vertical, designaba la *quaternitas* de las cuatro *(tawa)* regiones *(suyu)* del imperio incaico. Las cuatro vías que conectaban el imperio con su capital, se juntaban en *Waqaypata* (lo que hoy día es la Plaza de Armas o plaza principal), dividiendo de esta manera la ciudad en una 'parte de arriba' o *Hanan Qosqo* (lo que, desde la divisoria de las vías al *Antisuyu* y *Kuntisuyu*, se ubica en la dirección al *Chinchaysuyu*) y una 'parte de abajo' o *Urin Qosqo* (lo que, desde la divisoria de las vías al *Antisuyu* y *Kuntisuyu*, se ubica en dirección al *Qullasuyu*). Cada una de las partes también tenía sus partes 'femeninas' (con los 'lugares' femeninos, tal como el *Akllawasi*) y 'masculinas' (con los 'lugares' masculinos, tal

como el *Qorikancha*).[38] La correspondencia entre 'arriba' y 'abajo' sigue vigente en muchos pueblos o barrios populares hasta en nuestros días, y es un motor 'dialéctico' para el desarrollo.

La forma más expresiva de presentar ceremonialmente la topografía pachasófica, es el ritual del *despacho/waxt'a* (también llamado "pago", "alcanzo", "mesa" o *misha, saywa* o *qoymi, qatichiy* [en Ayacucho]); los vocablos quechuas *saywa* (de *sayay:* "pararse", "esperar"), *qoymi* (de *qoy:* "dar", "entregar") y *qatichiy* (de *qatiy:* "arrear", "seguir", más el sufijo causativo *-chi*) no se usan mucho, a pesar de que se trata de un rito exclusivamente andino. El *despacho* o la *waxt'a* (aimara) se practica en diferentes formas y para distintos fines. Es una ceremonia religiosa no en un sentido estricto, sino como celebración de la sacramentalidad *(sacramentum* o *mystherion)* fundamental del universo que es, en el fondo, su relacionalidad. *Religio* y *relatio* tienen una misma raíz etimológica: el lazo o nexo mutuo, la conexión correlativa y fundamental.

A través del *despacho* o de la *waxt'a*, el universo como *pacha* está simbólicamente presente; no se trata de una 'representación' conceptual o icónica de *pacha*, sino de una 'presentación' celebrativa. Es un acontecimiento colectivo, dirigido por un *paqo* o *yatiri* ('chamán profesional'), un *pampamisayoq* ('sacerdote andino inferior'), un *altomisayoq* ('sacerdote andino superior') o *kuka qhawaq/kuka uñiri* ('observador de la coca'), según el propósito y la importancia del rito. El término *misa* o *mesa (misha)* evidentemente es una alusión al ritual católico; el término *despacho* se refiere ante todo al 'paquete' final que se 'despacha' a las divinidades andinas; y el término "pago" subraya el carácter de 'transacción' y reciprocidad. Normalmente,

---

38 Esquemáticamente, tenemos el siguiente gráfico (correspondiendo al esquema pachasófico):

		NORTE			
		CHINCHAYSUYU			
	T'ika T'ika			*Saqsaywaman*	
	♀	*HANAN*	*QOSQO*	♂	
OESTE	*KUNTISUYU*			*ANTISUYU*	ESTE
	♀	*URIN*	*QOSQO*	♂	
	Aqllawasi			*Qorikancha*	
		QULLASUYU			
		SUR			

un *despacho* no sólo tiene que corresponder al lugar apropiado, sino sobre todo al momento oportuno *(kairos)*; no cualquier lugar y momento son propicios para el ritual. La noche (símbolo de lo 'femenino' y de la luna) es preferida para realizar el ritual que demora varias horas; a medianoche (una *chakana*) se procede normalmente a quemar el *despacho*.[39]

La correspondencia con la topografía pachasófica se nota ya en la 'coreografía' del ritual. Empieza normalmente con la *t'inka/t'inkha* que es el esparcimiento de gotas de chicha *(aqha/k'usa)* a los *apus/achachilas* (espíritus intermedios) o a los cuatro puntos cardinales, con los dedos índice y pulgar. Si el *despacho* se realiza en una casa (para el techado o la salud), se *t'inkay/t'inkhaña* hacia las cuatro esquinas. De esta manera, se hace presente el cosmos *(pacha)* con sus cuatro 'espacios' y direcciones (correspondientes a los cuatro cuadrantes en el esquema). A continuación, el *paqo/yatiri* extiende una hoja de papel blanco sobre una *lliqlla/awayu* colorida; este papel blanco simboliza el 'vacío' del cosmos en el que se 'inscribe' (pero no en forma gráfica) los elementos básicos interrelacionados de *pacha*. Aquí vemos claramente que para el *runa/jaqi*, la 'realidad' no tiene carácter 'lógico', ni en el sentido de racionalidad *(logos, ratio)*, ni en el sentido de 'lingüisticidad' *(logos, verbum)*. La hoja de papel blanco no es la 'potencialidad' de recibir grafemas (palabras, términos), sino la estructura cuadrangular como molde básico para la orientación de *pacha*, con las coordenadas de correspondencia y complementariedad. El elemento principal que integra el *despacho/waxt'a* (como conjunto de elementos) es la coca *(kuka)*, como ya aparece en el dibujo de Pachacuti Yamqui. Más adelante diré algo más sobre la coca y su función de *chakana*.

La presentación cósmica se manifiesta, sobre todo, en la 'ubicación topográfica' de los distintos elementos en la hoja blanca.

---

[39] Entre los 'momentos' propicios para hacer los *despachos*, se encuentran los días y semanas antes de la siembra y después de la cosecha; de entre los días de la semana, los días martes y viernes son los mas apropiados. Y con respecto a las horas, medianoche *(chawpi-tuta/chikärma)* es una *chakana* importante, pero también mediodía (*chawpi-p'unchaw/chikürü*; sobre todo para las curaciones) y los crepúsculos matutinos *(pacha paqariy/qhantati)* y vespertinos *(tutayay/chhayphthati)*. En cuanto al 'lugar propicio', si no se trata de un *despacho* casero (por el techado, la salud y otros), las puntas de los cerros *(apus/achachilas)*, los ríos y las cuevas son *chakanas* importantes de 'presentación celebrativa'.

Se coloca un sol y una luna estilizados en forma de papel dorado y plateado en las dos esquinas superiores, las estrellas a ambos lados de la coca; en la parte inferior un feto de vicuña, alpaca o llama *(sullu)* y diferentes frutos de la *pachamama* (maíz, chuño, dulces, etc.), como símbolos de los reinos animal y vegetal. También están presentes la selva *(uray/manqha pacha)* con frutas, y la costa con conchitas del mar. El ser humano básicamente está presente a través de la coca; en conjuntos de tres hojas perfectas juntadas por el sebo de alpaca *(untu)*, llamadas *k'intu/k'inthu* (ramillete de tres hojas de coca enteras), las personas hacen 'presentes' a todos los seres queridos fallecidos, a los que están aún con vida, y hasta a las deidades *(apus/achachilas)* de la región. Los *k'intu/k'inthu* son puestos en dirección a la ubicación de las deidades menores de los cuatro espacios conocidos *(tawantin suyun)*; siempre deben guardar la simetría de tal forma que se ubican tres en cada cuadrante, haciendo un total de doce *k'intu/k'inthu* (en el caso de *mishas* completas y de mayor rango, hay veinticuatro *k'intu/k'inthu*). La chicha nuevamente juega un papel al esparcir algunas gotas sobre estas 'ofrendas' de coca. Terminando la ceremonia, el *paqo/yatiri* envuelve con el papel blanco todo el 'cosmos' ordenado y sagrado, para que sea un paquete bien amarrado.[40] A la hora indicada, lo quema en una fogata preparada para tal fin. Aparte de la referencia sacrificial del rito, también alude a la racionalidad cíclica de la filosofía andina: este universo ordenado *(pacha)* llega a un punto decisivo de 'volver' *(kutiy/kutiña)* a nacer. El quemado del *despacho/waxt'a* realiza entonces simbólicamente este *pachakuti* ('vuelta de *pacha*' o cataclismo

40 Un *despacho/waxt'a* completo contiene los siguientes elementos:

a. Del reino animal: *Sullu* (feto de vicuña, alpaca u otros); *untu* (sebo de alpaca); *qoncha/kuncha* (concha del mar); *khawa/qhawa* (siete copas de lana de alpaca, como presentación del arco iris).

b. Del reino vegetal: *Kuka k'intu/kuka k'inthu* (ramilletes de tres hojas de coca); *kuka moqllo/kuka achu* (semilla de coca); *wira q'oya/juyra q'uwa* (una planta andina); *hanku kañawa/ch'uqi qañawa* (cañahua cruda); *wayruru* (semilla selvática); *saqsa kuti* (pedazo de nuez crespa); *clavel t'ika/clavel panqara* (clavel); *qhasqa sara/janq'u tunqu* (granos de maíz blanco); *winu* (vino); *aqha/k'usa* (chicha); *uwa tragu* (pisco); hostias no consagradas.

c. Del reino mineral: *Insiensu* (incienso); *machu insiensu* (incienso viejo); *chiuchi piñi* (abalorios diminutos de variados colores); papel de *despacho* (hoja blanca); *paña/kupi taku - lloq'e/ch'iqa taku* (nitrato de sodio); *qori/chuqi botija* (botija de oro para el sol); *qolqe/qullqi botija* (botija de plata para la luna); *qolqe/qullqi recado* (pedazos de papel plateado); *krus* (una pequeña cruz de madera).

cósmico). Normalmente, esto coincide con el 'renacimiento' de un nuevo día (a medianoche), cuando el sol se dispone a 'volver' y la luna a 'desaparecer'.[41]

Complementariedades principales:

LUNA	SOL
Noche	Día
Agua	Suelo
MUJER	VARÓN

Eje de complementariedad

También las grandes fiestas andinas son 'presentaciones cósmicas' aunque muchas de ellas ya son 'sobre-culturadas' por la religión católica. Muchas de ellas tienen que ver con los 'espacios intermedios' entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, entre izquierda (femenino) y derecha (masculino); son entonces ceremonias que tienen como función principal asegurar la relacionalidad en estas transiciones críticas y precarias, o sea: se trata de *rites de passage* (ritos de transición) cósmicos.

6.7. *Chakanas* filosóficas

Los principios 'lógicos' andinos subrayan la relacionalidad del todo, la existencia de 'nexos' entre todos los fenómenos y elementos de *pacha*. El problema principal de la tradición occidental consiste en 'mediar' o 'relacionar' entidades y campos ontológicos separados y

41 El color de la ceniza que queda del *despacho* quemado, es considerado un augurio para el futuro: 'blanco' significa 'buena cosecha', 'salud', 'prosperidad'; 'negro' quiere decir 'escasez', 'enfermedad', 'mala suerte'.

desligados *a priori*, sobre la base de los principios lógicos de la no-contradicción y del tercer excluido. Sobre todo este último es un obstáculo muy serio para poder tender un 'puente' desde un extremo *(unum)* al otro *(alium)*; este 'puente' (mediación, relación, nexo) justamente es el *tertium* que, en el fondo, no puede existir *(non datur)*. Para la filosofía andina (en especial la pachasofía), el 'puente' *(chakana)* tiene, en cierto sentido, 'prioridad ontológica' con respecto a los extremos conectados o relacionados *(relata relationem supponunt)*;[42] la relación tiene, para hablar en lengua occidental, dignidad ontológica, respectivamente ontomorfa. Por su 'lugar' *(topos)* trascendental en la estratificación pachasófica, trataremos de dirigir nuestra atención a estos 'fenómenos de transición (o paso)'.

Tomando en cuenta el esquema cosmográfico general, podemos distinguir 'fenómenos de transición' o *chakanas* en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia). Las *chakanas* en dirección vertical 'relacionan' o 'conectan' el espacio de *hanaq/alax pacha* con el de *kay/aka pacha*; las *chakanas* en dirección horizontal tienden un 'puente' entre el ámbito izquierdo o 'femenino' y el derecho o 'masculino'. Evidentemente, el cruce de estas dos 'zonas de transición', con la forma de una cruz, es una *chakana* muy especial y tiene la función primordial de 'relacionar'.

En el dibujo de Pachacuti Yamqui, esta *chakana* cósmica central aparece como *Kuka Mama* ('Madre coca') o *Kukamanka* ('olla de coca'). Es cierto que la coca (como planta sagrada) tiene un significado simbólico, pero no racional-lógico ni mitológico-representativo. Efectivamente, la coca en cierto sentido puede ser llamada el 'ombligo del universo' (aludiendo a una de las acepciones del nombre *Qosqo* como 'ombligo del mundo') porque concentra en forma simbólico-celebrativa y hasta 'mística' a toda la *pacha*, a todo el cosmos

42 "Los polos relacionados presuponen la relación". La ontología occidental invierte el orden: *relatio relata supponit* ("la relación presupone los polos relacionados"), conforme a la concepción aristotélica de la accidentalidad de la 'relación'. Tanto para la lógica clásica como la dialéctica, **primero** *(simpliciter)* existen dos (o más) entes, posiciones o sustancias, que **después** *(secundum quid)* se relacionan en una 'mediación', donde el *medium* (como *tertium mediationis*) ya no puede ser un ente, una posición o una sustancia, si no se quiere caer en un *regressus ad infinitum*. La pachasofía andina es desde el principio a-sustancialista: ni la *chakana* (puente), ni los elementos relacionados son 'entes sustanciales'. Por eso, hablar de 'prioridades ontológicas', es un hablar 'anatópico', si no fuera en el sentido del peso valorativo (tanto en lo ético como en lo ritual y celebrativo).

(contractio universi).[43] La coca, una planta con muchas bondades saludables y hasta 'salvíficas', es para el ***runa/jaqi*** un 'símbolo real' (*Realsymbol* en alusión a la eucaristía católica) de la *pacha* en su totalidad. La coca, un producto de la selva o de ***uray/manqha pacha***, pone al *runa/jaqi* en contacto con los poderes de la 'altura', los ***apus/ achachilas*** y *awkis*, pero también con los antepasados y el futuro *(qhepa kawsay/qhipa jakaña)*.[44]

Antes que un medio de consumo (para resistir el frío y cansancio), es un medio ritual e interpretativo. La coca se usa como elemento básico en prácticamente todos los rituales. Las tres hojas juntadas con el sebo de llama o alpaca ***(k'intu/k'inthu)***, son un símbolo para las tres *pachas* o regiones del universo (***hanaq, kay*** y ***uray pacha***, respectivamente ***alax, aka*** y ***manqha pacha***), es decir: simbolizan la 'unión' o la relacionalidad originaria de todo el universo. El ***kuka qhawaq/kuka uñiri*** ('observador de la coca'; de *qhaway/uñaña*: 'mirar', 'observar'), el adivino andino, esparce la coca sobre el 'espacio' cuadrangular imaginario del universo, para poder 'leer' la suerte o el destino del mundo, de la comunidad o de la persona que solicita la 'interpretación' ***(kukuta qhawachiy/kuka uñayaña)***. El ***kuka qhawaq/ kuka uñiri*** 'relaciona' mediante la coca (como ***chakana*** central) las dimensiones espaciales (arriba-abajo) y temporales (pasado-futuro) para tener una 'presentación' simbólica holística de toda la *pacha*.

La pregunta de Goethe en el *Fausto*: "¿Qué es lo que mantiene unido al mundo en lo más profundo?" *(was hält die Welt im Innersten zusammen?)*, una preocupación permanente de la filosofía occidental en vista del dualismo siempre latente, no se plantea de la misma manera en la filosofía andina. Tampoco podemos decir que es la 'coca', porque cometeríamos un 'error categorial' *(category mistake)*

---

43 Al caracterizar la ***chakana*** principal de la pachasofía andina como 'contracción del universo', me refiero a dos filósofos (pre-)renacentistas de Occidente quienes intentaron concebir el mundo de un modo holístico. Según Nicolás de Cusa, el universo es como *contractum maximum* una *contractio sive explicatio Dei*, y Cristo es el *Medium absolutum* (traducido en términos andinos: 'la ***chakana*** principal'). Según Marsilio Ficino, el ser humano es la *copula mundi*, la *vera universorum connexio*; la idea (antropocéntrica) del ser humano como 'medio' iba a determinar decisivamente la modernidad filosófica occidental.

44 El hecho de que la coca juega un papel tan importante en los Andes ha dado lugar a la hipótesis de que los pobladores andinos hayan venido de las selvas tropicales, llevando con ellos la hoja de coca como planta sagrada. Hay algunos indicios arqueológicos de asentamientos humanos en la región amazónica que son más antiguos que los asentamientos humanos en el Altiplano.

al identificar el símbolo con la realidad simbolizada *(chakana)*.[45] Pero tampoco podemos decir que no es la 'coca', porque ella forma parte de la *chakana*; no es sólo símbolo (en el sentido de 'significante'), sino también lo que es simbolizado *(syn + ballein)*, lo que 'con-centra' y 'une'. La coca es un 'puente' ritual-celebrativo, y por tanto, un canal importante de 'conocimiento'. La epistemología andina, como ya veíamos, no parte de la bifurcación occidental en 'sujeto' y 'objeto', pero tampoco restringe el 'conocimiento' *(yachay/yatiña)* a los aspectos sensitivos e intelectuales. 'Conocer algo' significa sobre todo: 'realizarlo celebrativa y simbólicamente' *(nachvollziehen)*. En y a través del ritual, se 'presenta' el conocimiento que no es un 'depósito' de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico.[46]

Todos los 'fenómenos de transición', por su precariedad y peligrosidad, merecen una dedicación ritual y ceremonial especial por parte del ser humano. Este es el caso con los *rites de passage* en la vida individual de una persona como los describe la etnología, pero también de los rituales de 'transición' a nivel colectivo y cósmico, como es el caso principal en el ámbito andino. El *runa/jaqi* es copartícipe en la conservación y continuación de la relacionalidad cósmica, a través de los ritos simbólicos; 'ayuda' ritualmente a las distintas *chakanas* a cumplir sus funciones vitales. El establecimiento de los nexos entre los elementos y regiones 'polares' (correlativos, complementarios) es de suma importancia para la vida en general, y para la vida humana en especial. La vida es este flujo de energía cósmica en y

---

45 Un 'error categorial' *(category mistake)* es según Ryle el uso indebido de elementos de dos categorías distintas para formar una sola proposición. Afirmando, por ejemplo, que 'Dios mide 100 metros', indebidamente estoy juntando dos categorías para formar una sola proposición [véase: Ryle, Gilbert (1932). *Systematically Misleading Expressions*].

Aplicado a nuestro tema: la proposición 'la coca es el centro del mundo' contiene un 'error categorial', porque se toma el sujeto en sentido 'físico', y el predicado en sentido 'simbólico'.

46 La epistemología andina es parte intrínseca de la pachasofía y obedece a los mismos principios lógicos. A manera de aclaración menciono algunos corolarios:

a. La relación gnoseológica no es unidireccional.
b. Todo puede ser 'sujeto' gnoseológico.
c. El conocimiento es una praxis integral y holística, antes de ser teoría.
d. El ritual y la celebración son 'lugares' predilectos del conocimiento.
e. El conocimiento tiene dimensiones cósmicas.
f. La verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

a través de las 'oposiciones' complementarias;[47] cuando este flujo es interrumpido por distintos motivos, pero especialmente por la falta del *runa/jaqi* en 'establecer' ética y ceremonialmente estas relaciones, la muerte vence sobre la vida. La mayoría de los rituales andinos tiene que ver, directa o indirectamente, con tales 'fenómenos de transición'.

Las *chakanas* principales (de correspondencia) entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* son los múltiples fenómenos meteorológicos (lluvia, nube, arco iris, rayo, neblina), las puntas de los cerros, ante todo de los nevados *(apus/achachilas)* y algunos animales 'del intermedio'. El rayo *(illapa/qhaxya)* era en la época incaica un dios panandino, imaginado como un varón *(sic!)* residente en el cielo, que con su honda y porra hacía tronar y llover. El rayo es la conexión más visible y concreta entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, pero a la vez la más temida. Por lo tanto, merece el cuidado y acompañamiento especial por parte del *runa/jaqi*. Casi todos los *paqos/yatiris* fueron iniciados en su función por un rayo; a quien le 'agarró' el rayo y a pesar de ello sobrevivió, también adquiere a su vez la función de *chakana*. Las nubes *(phuyu/qinaya* o *urpu)* están estrechamente relacionadas a la lluvia *(para/jallu; poqoy)*[48] que simboliza la fertilización de la *pachamama* (todos son elementos femeninos). Además, su *topos* cósmico es, por excelencia, la línea divisoria entre

---

47 Los fenómenos vitales transcienden a lo que la filosofía occidental viene definiendo como 'vida' (ser humano, animales, plantas). También una piedra, un cerro, un lago, pero ante todo la *pachamama*, tienen vida, es decir: son 'animados'. Podríamos llamar esta posición (con una etiqueta occidental) un 'hilozoísmo', sólo que la filosofía andina no parte de la concepción dualista entre forma y materia *(hylé)*.

Entre un sinnúmero de testimonios, a manera de ejemplo, cito la apreciación de Alejo Maque, un *runa* de la sierra del Perú: "Es así que la Madre Tierra vive como si fuera una persona [*Chayqa kay Pachamamaqa kay runahinayá kawsachkun*]. Está permanentemente viva hasta ahora. Y por eso es que a veces ya no llueve ni revienta agua de los manantiales ni tampoco los animales se reproducen como deben." [Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo (1996). *Eros Andino*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 120-121 (299)].

48 Pachacuti Yamqui anotó debajo de las nubes estilizadas: "*pocoy* - niebla". El vocablo quechua *poqoy* en sí ni significa 'niebla', ni 'lluvia', sino se refiere a la maduración de los cultivos. *Poqo* es 'maduro', y el verbo *poqoy* significa 'madurar', 'fermentar'. Pero por la coincidencia de la época de maduración con las grandes lluvias en la sierra andina, el término *poqoy* también se relaciona con la lluvia: *poqoy* es entonces la 'época de lluvia'. *Hatun poqoy/jallu pacha* ('maduración grande'; 'lluvia grande') son las expresiones quechua y aimara para el mes de febrero. La palabra exacta para 'lluvia' es *para/jallu* (*paray/jalluña*: 'llover'); 'niebla' se expresa como *wapsi* o *phuyu phuyu/urpu urpu* ('un montón de nubes'); 'neblina' como *pacha phuyu/pacha urpu* ('nube de la tierra') o *wapsi phuyu*.

hanaq/alax pacha y *kay/aka pacha*; su apariencia encarna en sí una doble naturaleza: efímera y sublime, por una parte, visible y líquida, por otra parte. Los lugares por encima de las nubes *(phuyupatamarka)* ya pertenecen, en cierta forma, a *hanaq/alax pacha*. La neblina (*pacha phuyu/pacha urpu* 'nube de la tierra') cumple la misma función que las nubes, pero en la región más baja; está en contacto directo con la *pachamama*. El fenómeno meteorológico de mayor peso simbólico, es sin duda el arco iris *(k'uychi/kürmi)*. Por su forma y los colores, es realmente una *chakana*, un 'puente' integral (todo el espectro de colores) entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*. Ha sido considerado símbolo del *Tawantinsuyu*, y sigue siéndolo en la bandera del Cusco y en la *wiphala* en la región aimara. Se trata de un símbolo universal de 'relación' cósmica; en la Biblia, aparece como el signo visible de la alianza entre cielo y tierra (Gn 9: 12-17).[49]

Por su 'lugar' pachasófico eminente, los cerros con sus puntas tienen igualmente una función de *chakana*, esta vez, más en dirección de *kay/aka pacha* a *hanaq/alax pacha* que al revés. Sobre todo los nevados altos *(rit'isqa/khunu qullu)*, por el color blanco y el origen de los ríos *(mayu/jawira)*, simbolizan los 'puntos de transición' donde se 'tocan' los dos estratos cósmicos. Son *chakanas* por excelencia, y no debe de sorprender que el pueblo católico andino coloque sus cruces (como *chakanas*) en los picos de los cerros. Para el pueblo andino, son los lugares sagrados de los *apus/achachilas* (deidades montañosas), los protectores del ganado y las 'parejas' de la *pachamama*. Entre los animales que tienen la función de *chakana* entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha* —y por eso tienen un carácter 'sagrado'— menciono en primer lugar al cóndor *(kuntur/mallku kunturi)*. Esta ave 'real' es para el *runa/jaqi* el 'mensajero' *(Hermes)* más importante entre las dos regiones verticalmente distinguidas; por tanto, juega un rol significativo en el viaje de las 'almas' después de la muerte. Hay un sinnúmero de cuentos y narraciones sobre el cóndor, su gran fuerza e inteligencia, su libertad como un animal cósmico del *inter* pachasófico. También hay que mencionar a la vicuña

---

[49] Pachacuti Yamqui lo llama "arco del cielo" y lo describe en quechua —aparte de *cuychi* (o *k'uychi*)— como *turo manya*. En el quechua de Junín, se le llama *tulumanya* (no: *turumanya*) al arco iris.

Gn 9: 12.13: "Y Dios dijo: 'Ésta es la señal de la alianza que yo contraigo para siempre con ustedes y con todo animal viviente que esté con ustedes para siempre en adelante: Pongo mi arco entre las nubes para que sea una señal de mi alianza con toda la tierra' ".

(wikuña/wari), la alpaca *(paqucha/allpaqa)*, el zorro *(atoq/tiwula)*, el zorrino *(añas/añathuya)* y el venado *(taruka/taruja)* que, por su cercanía a los *apus/achachilas*, tienen una función 'sagrada' de *chakana*.

Existen muchos 'fenómenos de transición' entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*. Antes de exponerlos, hay que decir algo sobre lo que quiere decir, en una 'hermenéutica diatópica', el término *uray/manqha pacha* (a veces también *ukhu pacha*). Literalmente, significa 'región de abajo', 'estrato cósmico de abajo' o 'región de adentro *(ukhu/manqha)*. Los primeros misioneros lo identificaron inmediatamente (unívocamente) con el 'infierno' cristiano. Pero, al igual que *hanaq/alax pacha* y 'cielo', no se trata ni de traducciones adecuadas, ni de 'equivalentes homeomórficos'. *Uray/manqha pacha* está íntimamente relacionada con *kay/aka pacha* y *hanaq/alax pacha*; todas son *pacha*: cosmos ordenado e interrelacionado. No hay relación de 'trascendencia' e inconmensurabilidad entre ellas.

En primer lugar, *uray/manqha pacha* es la parte baja de los pisos ecológicos, es decir: la *yunka* (de 2.300 a 500 m.s.n.m.) y la *omagua/ch'umi* (selva virgen y baja).[50] El misterioso y famoso *Paititi* (el dorado perdido) se halla, según la leyenda, en esta 'región'; y esta acepción de lejos sería compatible con el 'infierno' cristiano. En segundo lugar, también indica (sobre todo en la versión de *ukhu/manqha pacha*) la parte interior de la tierra, el subsuelo. Esta parte es considerada el 'lugar' pachasófico de los muertos, pero también de las fuentes y del origen. Las *paqarinas* que aparecen también en el dibujo de Pachacuti Yamqui, son los 'lugares' de nacimiento del *runa/jaqi* y de sus diferentes ramas genealógicas *(mallki/wilamasi)*. Por eso, *ukhu/manqha pacha* es a la vez el *topos* de la muerte y de la vida, respectivamente de su complementariedad básica.

Entre los fenómenos de transición *(chakanas)* entre *kay/aka pacha y uray* (o *ukhu*)/*manqha pacha* menciono en primer lugar la *pachamama*, pero también los manantes *(pukyu/phuch'u)*, las cuevas *(mach'ay/putu* y *chinkana/chinkäna)*, las piedras redondas

---

[50] *Ukhu* (o *manqha* en aimara) *pacha* es según Guaman Poma de Ayala el *Antisuyu* de donde se saca las hierbas medicinales y la hoja sagrada de coca. Es la 'tierra de adentro' del Este, lo desconocido, pero a la vez el lugar de la abundancia donde nadie siembra y cosecha, la 'tierra sin males', como aparece en las narraciones de los guaraníes [véase: Meliá, Bartomeu (1989). "La Tierra-sin-Mal de los Guaraní: Economía y profecía". En: *América indígena*. 3. 491-507]. Es un lugar paradisíaco y a la vez de desconfianza, lugar hermoso pero que puede devorar; es el lugar del misterio.

(muyu rumi/muruq'u qala), las lagunas *(qocha/quta quta)* y los animales de 'transición' (serpiente, puma, sapo). Los manantes y las cuevas (grietas, túneles) son 'lugares' de peligro y de precariedad, porque dan acceso a *ukhu/manqha pacha* (la región de adentro). Esto no significa que para el *runa/jaqi*, este estrato fuera una región del 'mal' (infierno o purgatorio cristiano) o de la 'muerte eterna', sino que cada 'transición' tiene su propio riesgo, y por tanto, requiere de un acompañamiento ritual específico. Los espíritus *(soq'a, nuna/ajayu)* y 'almas' *(animu)* con preferencia siguen vagando en las cercanías de estos lugares. Las piedras *(rumi/qala)* en general, para el *runa/jaqi*, son elementos con fuerza mágica y sagrada; en especial aquellas con una forma particular, como las piedras redondas *(muyu rumi/muruq'u qala)* que 'presentan' simbólicamente el universo *(teqsimuyu/pacha)* por la forma circular y oval. Las lagunas *(qocha/quta quta)*, igual que los manantes, son fenómenos 'intermedios'; muchas de las lagunas existentes en la región andina son consideradas el efecto posterior de grandes inundaciones a causa del deterioro del orden cósmico por graves infracciones éticas (incesto, asesinato).

Los animales 'sagrados' de la zona de transición entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha* son aquellos que se arrastran por la tierra como las culebras (*amaru/katari* que a la vez es un nombre mítico; *Túpaq Amaru* o *Túpaq Katari* por ejemplo significa 'culebra eminente') o serpientes *(mach'aqway)* que tienen, al igual que en la Biblia y otras narraciones míticas, una función de 'mensajeros' y 'mediadores'. El jaguar o puma *(sintiru/puma)* finalmente es el animal que 'protege' el paso de *kay/aka pacha*, en el sentido de la 'sierra', a *uray/manqha pacha*, en el sentido de la 'selva'. Por su fuerza y velocidad, los Incas lo veneraron como sagrado.

6.8. Ecosofía andina

La 'naturaleza' no es un tema predominante en la filosofía occidental, pero tampoco en las grandes tradiciones orientales (índicas, chinas). Esto no quiere decir que dejara de entrar por completo a la reflexión filosófica, sino que es tratada como un tema de segundo orden. En el pensamiento greco-occidental, al realizar (en Sócrates) un 'giro antropológico' y hasta 'epistemológico', la naturaleza *(physis)* se convertía en el 'objeto' de estudio e investigación por parte del 'sujeto' gnoseológico. Platón estableció además el criterio axiológico de la

'inferioridad' ontológica de la *physis* con respecto al mundo ideal de los *eidé*. A pesar de que Aristóteles reivindicara la materialidad y *empireia*, la *physis* sólo servía de trampolín filosófico (o científico) para llegar a la *meta ta physika*. Salvo en algunas excepciones (renacimiento, romanticismo), la tradición dominante de Occidente considera la 'naturaleza' un *Nicht-Ich* ('no-yo' en sentido de Fichte), una realidad 'desanimada' y bruta, una *res extensa* (Descartes) o simplemente una mega-máquina mecánica. El mecanicismo (como corolario del cientificismo) acabó con la *entelejeia* aristotélica, el *conatus* spinoziano, el *élan vital* bergsoniano o el hilozoísmo de Wundt.

Esta tendencia 'desmistificadora', en parte, se debe también a la segunda raíz de la tradición filosófica occidental: el pensamiento semita. El afán del Yavista (en el libro *Génesis*) de 'desacralizar' el mundo, declarando todos los fenómenos 'físicos' como obras del Creador, era para la modernidad europea la señal para 'profanar' y 'secularizar' el universo físico. Mediante el instrumento lógico *(Organón)* de Occidente, se estableció teológicamente la siguiente disyuntiva: o bien algo es Creador *ergo* divino, o bien es creado *ergo* no-divino. La naturaleza evidentemente es creada, y por tanto no-divina. Aunque lo mismo podría decirse del espíritu humano y del 'alma', las consecuencias para la naturaleza 'física' (no-espiritual) han sido mucho más dramáticas, probablemente por la influencia subterránea del platonismo y neo-platonismo.[51] Descartes pone, en cierta medida, el punto final de este proceso de 'secularización' y 'desmistificación', al declarar la naturaleza no-humana como simple *res extensa* mecánica y cuantificable. El mundo material, desde los minerales hasta los animales (como 'autómatas'), es el campo de batalla del ser humano para llegar a un mayor grado de 'espiritualidad'. Lo ético se restringe al ámbito antropológico (y tal vez teológico), pero lo 'natural' es el campo de la 'amoralidad' (neutralidad ética). El idealismo alemán sólo saca la consecuencia final al concebir la naturaleza como 'momento'

[51] Tanto la filosofía griega como el pensamiento semita son logo-céntricos y hostiles al misticismo de lo natural (cf. la posición respecto a la sexualidad), con ciertas excepciones (lo dionisiaco en Grecia; las sectas heréticas medievales). La gran diferencia (en este punto) radica en la naturaleza del alma y del intelecto: para el espíritu griego, éstos son de carácter divino y eterno, para el espíritu semita, creado y eviterno. A raíz del encuentro, sobre todo a través del (neo-)platonismo cristianizado (Orígenes, San Agustín), este problema se agudiza (monopsiquismo, divinización del alma); pero con respecto a la naturaleza, entre las dos posturas no hay mayores incompatibilidades.

(también se podría decir: 'medio' o 'instrumento') imprescindible del proceso de la autorrealización del espíritu (Hegel) o como 'resistencia' para desenvolver la actividad ética (el 'yo' finito transforma el 'no-yo' según el 'yo' infinito; Fichte).[52]

La relación predominante del espíritu occidental con la naturaleza es una relación instrumental y tecnomorfa. El trabajo, según Marx, es el medio o instrumento para 'humanizar' la naturaleza, para transformarla de tal manera que esté a nuestro servicio. La naturaleza, en sí, no tiene ningún valor; es el trabajo que 'crea' valor mediante el producto que se extrae de la naturaleza.[53] Para la teología cristiana, la naturaleza no posee fuerza salvífica, ni se la considera como co-partícipe en la obra salvífica. Aunque hay concepciones opuestas ("toda la creación está en dolores" [Rm 8: 22]), el *theologumenon* de la salvación cristiana es bastante antropocéntrico, sea en forma interior (salvarse el alma), sea en forma más comunitaria (Reino de Dios). ¿Dónde se dice que el Reino de Dios también incluye la perfección del reino mineral, vegetativo y animal? Pero las implicancias más sentidas de la concepción dominante de Occidente frente a la naturaleza se manifiestan en las relaciones de dominio, explotación, negación y menosprecio que el ser humano tecnócrata *(homo faber)* viene estableciendo. El punto de vista dominante (y no sólo desde Marx) ha sido el punto de vista 'económico' (la naturaleza como 'medio de producción'), y no 'ecológico' o 'ecosófico'.[54]

A raíz del problema 'ecológico' consecuente, recién en las últimas décadas se forman movimientos 'verdes' y esotéricos, secundados por una 'teología ecológica' que pone nuevamente sobre el tapete

---

52 Como ya mencioné, el romanticismo (inclusive Schelling) y, anteriormente, parte del renacimiento, forman una excepción y expresan una posición de contra-corriente 'naturalista' al racionalismo y empirismo antropocéntricos. Las dos posturas antagónicas pueden ser caracterizadas —aunque demasiado simplificadas— como: la naturaleza como 'mecanismo y alienación' (racionalismo y empirismo) *versus* la naturaleza como 'organismo y misterio' (romanticismo, hilozoísmo).

53 Acerca de la concepción andina del 'trabajo', véase: Mejía Huamán, Mario (1996). "El concepto del trabajo en la cosmovisión andina". Ponencia presentada al Congreso de Ciencias Sociales de América. San Luis de Potosí, México. Julio de 1996.

54 Véase: Peña, Antonio (1992). "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159.

la dignidad intrínseca de la creación, más allá de la desmistificación y la secularización. Pero la filosofía occidental contemporánea sigue a grandes rasgos su curso como un pensamiento que no toma en cuenta a la 'naturaleza' como un tema de importancia.[55] Tampoco la crítica de Heidegger de la sociedad tecnomorfa *(Gestell)* y su insistencia en la 'tierra' (muy distinta a cómo lo entendía Nietzsche, y además sujeta a una interpretación fascista) y la crítica de la 'razón instrumental' por parte de la Escuela de Francfort, han podido marcar un cambio considerable en la concepción (en el fondo cartesiana) moderna de la 'naturaleza' no-humana. Es un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica, genética e informática; todo es cuantificable y monetarizable, sobre todo dentro de la ideología del neoliberalismo. El ser humano occidental moderno ha venido enajenándose cada vez más de la naturaleza, y ésta ha venido 'cosificándose' y 'economizándose'. La tierra, el subsuelo, el aire y el agua, pero también las plantas y los animales —mediante la patentización— tienen su precio económico y son declarados 'propiedad privada'.

El *runa/jaqi* andino no tiene una relación de 'oposición' con la naturaleza; no se trata de un 'adversario' que hay que vencer. El 'abismo' abierto entre el ser humano y la naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega, pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la filosofía andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos 'naturales', sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales de *communio* con las fuerzas vitales, no permite una concepción instrumental y tecnomorfa de la misma. "El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. Su relación con ésta es vital,

[55] Esto por ejemplo también es el caso de Lévinas quien —como nadie— insistía en la reivindicación de la 'alteridad', para romper la 'mismidad' y el totalitarismo de la filosofía moderna. Pero la 'alteridad' en la filosofía lévinasiana prácticamente se limita al ser humano y a Dios; el 'otro' tiene rostro humano y no se manifiesta en ninguna parte como 'naturaleza'. El pensador judío Lévinas manifiesta de esta manera el miedo icono-fóbico por la 'paganidad' de la naturaleza y la concepción subyacente de que lo natural sólo es bueno 'en la medida en que es humanizado'.

ritual, casi mágica."[56] La *chakitaklla/uysu* no es tanto un instrumento, sino la prolongación del pie (*chaki*: en quechua) y de las manos.

Hablando de "ecosofía", uso un vocablo griego *(oikos)* que tiene su *topos* en el ámbito económico; para Aristóteles, la 'economía' es la 'ley *(nomos)* de la casa *(oikos)*'. Recupero aquí este significado etimológico ('casa'), sin someterme al dictado 'eco-nómico': el universo presentado como 'casa' *(wasi/uta; oikos)*, como lo hizo Pachacuti Yamqui; y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophía* o 'sabiduría' de relacionalidad. En este sentido, el término "ecosofía" significa la 'sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada'. Prefiero este término al que está de moda en Occidente: "ecología", porque ésta tiene la connotación del *logos* (y de la 'ciencia') moderno. Para el *runa/jaqi*, la naturaleza no se puede 'conocer' lógicamente, sino sólo 'vivir' orgánica y simbólicamente.

En el fondo, "ecosofía" podría ser un sinónimo de "pachasofía", si tomamos *pacha* en forma simbólica como 'casa'. De hecho, la 'naturaleza' es el todo de la 'realidad', y no una entidad opuesta a otra (como 'culturalidad' o 'espiritualidad'). Es significativo que no existe ningún vocablo quechua o aimara para 'naturaleza' (se lo parafrasea como *tukuy hinantin pacha/jakaña pacha*: 'todo como *pacha*' / 'territorio para vivir'). Cuando diferencio aquí 'ecosofía' de 'pachasofía', es por razones pragmáticas: la 'ecosofía' se refiere a las relaciones múltiples que mantiene el *runa/jaqi* con su entorno natural inmediato, en el plano de *kay/aka pacha*. El elemento principal y el eje 'hermenéutico' fundamental para la 'ecosofía' es la realidad compleja y polifacética de la *pachamama*. 'Ecosofía' en sentido estricto es la 'hermenéutica' pachasófica de la *pachamama*.

La *pachamama* (madre tierra)[57] cumple, en cierto sentido, una función simbólica similar a la coca: 'relaciona' los tres estratos del

---

[56] Peña, Antonio (1992). "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159; 157.

Vale la pena recordar que el 'instrumento' más poderoso y preferencial del ser humano occidental, para 'relacionarse' con la naturaleza (como reino de lo irracional), es el *organón*, la lógica, el pensamiento discursivo y analítico. Es a la vez un medio de acercamiento y distanciamiento: al ser acosada por el *logos*, la *physis* o bien escapa de su irracionalidad a-lógica, o bien se petrifica en una 'naturaleza muerta' (tecnología).

[57] Sobre el tema de la *pachamama* en general, consúltese los siguientes escritos:

universo, a través de su fecundidad. El sol (*inti/willka*: masculino), mediante la lluvia (*para/jallu*: femenino), fecunda a la 'tierra virgen', y el *runa/jaqi* ayuda en este proceso labrándola, o sea: abriéndola para 'relacionarla' con las fuerzas de *ukhu/manqha pacha*. Sintetizando las fuerzas de arriba *(hanaq/alaxa)* y abajo *(uray/manqha)*, la *pachamama* es la fuente principal de vida, y, por tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico *(pacha)*. En este sentido, hasta podríamos traducir *pachamama* no solamente como 'madre tierra', sino como 'madre cosmos' o 'principio cósmico femenino'. *Pachamama* es, en el dibujo de Pachacuti Yamqui, el complemento correlativo y polar de *Wiraqocha*, la deidad masculina de *hanaq/alax pacha*. Los *apus/achachilas* son los 'mediadores' sagrados *(chakanas)* entre estos dos polos sexuales, a veces considerados hasta sustitutos de la misma deidad, y por tanto 'esposos' de la *pachamama*.[58]

Según el *runa/jaqi*, la *pachamama* vive; es un ser vivo orgánico que 'tiene sed' (por eso la *t'inka/ch'alla*), que se 'enoja', que es 'intocable', que 'está muerto o estéril', que 'da recíprocamente'.[59] La bifurcación occidental entre lo vivo y no-vivo, lo orgánico e inorgánico,

---

Berg, Hans van den (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.

Damian, Carol (1992). "The Virgin and Pachamama: Images of Adaptation and Resistance". En: *SECOLAS ANNALS*. Vol. XXIII: 125.

Damian, Carol (1994). "Pachamama: Deidad Femenina de los Andes". En: *Boletín de Lima* XVI. 91-96. 191-204.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Kessel, Juan van (1993). *Pachamama*. Puno.

Mariscotti de Corlitz, Ana María (1978). "Pachamama Santa Tierra". En: *Indiana* 8. Suplemento. Berlín.

Schlegelberger, Bruno (1992). *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. NZW. Immensee.

[58] La polaridad sexual obliga a una separación estricta de los rituales a la *pachamama* y a los *apus/achachilas*. El *runa/jaqi* nunca confunde o mezcla estos rituales.

[59] A manera de ejemplo, un testimonio tomado de Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas:

"P. ¿Cómo vive la Pachamama?

C. Debajo de la santa tierra, en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra, Pacha Mama y Pacha Ñusta. Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos: los del mundo y los cristianos. A ella saludan los peruanos; vivimos

lo animado e inanimado, lo humano y no-humano no es una concepción transculturable al ámbito andino. La naturaleza *(pachamama)* es un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar. La concepción orgánica de la *physis* también tiene sus paralelas en la filosofía occidental: para Aristóteles, la *physis* es un ente vivo con una *entelejeia* orgánica. El vocablo latino *natura* viene de *nascere* ('nacer'); el romanticismo reivindica nuevamente la concepción orgánica (y hasta mística) de la naturaleza. Sin embargo, la concepción dominante (en parte debido al impacto de la tradición semita) en Occidente ha sido la concepción mecanicista y causalista. La ecosofía andina recalca el carácter 'seminal' de la naturaleza;[60] los elementos de *kay/aka pacha* nacen, crecen, se reproducen y mueren según su propio dinamismo, de acuerdo a un orden orgánico subyacente. El ser humano es ante todo 'agricultor' y no 'productor', es decir: cuidante *(arariwa)* de la tierra, 'socio' natural de la *pachamama*, co-creador integral en la 'casa' *(oikos)* común de todos los entes.[61]

El ser humano no es *toto coelo* distinto de los entes vivos no-humanos. También los animales y las plantas son 'animados' y merecen, como la *pachamama*, respeto y un tratamiento justo, de acuerdo a su 'lugar' en el orden cósmico. La 'ecosofía' se manifiesta entonces

---

trabajando sobre ella. Como nuestra madre nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere. La tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto alimentan los animales." (10)

60 Rodolfo Kusch, refiriéndose al pensamiento indígena de América Latina, habla de un "pensamiento seminal" [Kusch, Rodolfo (1977³; 1970). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette. 206]. "Ha de hallarse entonces con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien seminal [...], como lo que se ve crecer y no se sabe porqué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana." (213)

61 Véase: Rivera Palomino, Juan (1994). "Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico". En: *Logos Latinoamericano* Nº 1. 26-37. "El ser humano andino concibe la realidad como una totalidad interrelacionada de elementos como el suelo, el agua, la flora, la fauna, el clima, el paisaje natural. El ser humano mismo forma parte de esa totalidad" (31). La concepción andina es agro-céntrica y no antropocéntrica: "El ser humano andino humaniza a la naturaleza, y ésta, a su vez, lo humaniza" (32).

Cf. Llanque, Domingo (1986). "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* Nº 23. 4-26: "...la tierra es la vida misma del pueblo andino, su historia personal y comunal" (17).

como 'eco-ética': el ser humano no puede intervenir a su gusto y como 'dominador' en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. Tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha. Los animales, en especial los domésticos, son 'compañeros' del ser humano, copartícipes en la acción creadora y cultivadora del cosmos; la *pachamama* es un 'sujeto' (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que 'escuchar' la relacionalidad ordenada en la 'naturaleza', en el doble sentido: 'escuchar' *(audire)* para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y 'escuchar' en el sentido de 'obedecer' *(ob-audire, ge-horchen)*, de dar respuesta adecuada y correlativa ('re-sponder') a través de su actitud y comportamiento. En este sentido, el *runa/jaqi* es *Hörer des Seins* (Heidegger), 'escuchador/obedeciente del ser', pero no de un 'ser' anónimo y abstracto, sino de la *pacha*, la estructura relacional cósmica subyacente.[62] Si el ser humano no 'escucha' y cambia la topografía pachasófica a su gusto, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).

El ser humano está ligado estrechamente a todos los fenómenos 'naturales', porque forma 'parte' de ellos. Un cambio en la 'naturaleza' también afecta al ser humano, y un cambio irregular por parte del ser humano (interviniendo en los procesos naturales) lleva a trastornos meteorológicos, agrícolas y hasta cósmicos. Por esto hablo de una 'ética cósmica' en el caso de la filosofía andina.[63] La forma más estricta de 'observación' *(ob-servire)* u 'observancia' en el sentido de 'cuidar', 'ayudar' y 'co-crear' entre ser humano y naturaleza, se da con respecto a la *pachamama*.

---

[62] Anteriormente, ya he mencionado la preferencia 'auditiva' de la sensitividad andina. El 'escuchar' refleja todavía (como en la mayoría de los idiomas indogermánicos) la relación intrínseca entre 'entender' y 'obedecer', entre gnoseología y ética, entre verdad y bondad. En el quechua, 'escuchar' y 'obedecer' tienen una misma raíz: el quechua *uya* significa 'cara' o 'rostro'. El vocablo quechua *uyakuy*, (con el reflexivo *-ku*) significa 'obedecer', en el sentido de 'en-cararse'; *uyariy* (con el incoativo *-ri*) significa 'escuchar', en el sentido de 'empezar a mostrar cara'.

La acepción de Heidegger *(Hörer des Seins)* también enfoca el doble sentido de *hören* o *horchen* ('escuchar') y *gehorchen* ('obedecer'); en la filosofía tardía de Heidegger, esta actitud se convierte hasta en *Hörigkeit* ('servidumbre') que ontológicamente corresponde al *Seinsgeschick* ('hado del Ser'). Cf. Heidegger, Martín (1946). *Brief über den Humanismus*. 1946.

[63] Véase el capítulo 8, en especial 8.2.: "Ética cósmica".

El campesino está en permanente 'conversación' o 'diálogo' (mejor sería: "dia-sentimiento") con ella, 'observando' sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos (de 21 de diciembre al 1 de enero, por el solsticio de verano o *qhapaqraymi*; el 21 de junio, por el solsticio de invierno o *intiraymi/willka kuti*), fechas agrícolas (del 1 al 6 de agosto, como tiempo de los *pagos/waxt'a*, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa).[64] También le pide 'permiso' (*licenciaykiwan/licenciamampi*: 'con tu permiso') antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante un *despacho/luqta* por la cosecha, devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar *(t'inkay/ch'allaña)* algo del líquido sobre la tierra, porque ésta 'tiene sed'. También a los animales, antes de matarlos, el *runa/jaqi* les pide 'permiso' para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se 'enoje'.

En fin, la ecosofía andina hace manifiestos los principios 'lógicos' de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay/aka pacha*. Estos principios y su 'observación' son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. Esta 'observancia' es ante todo de carácter ceremonial y celebrativo, pero en el sentido de una 'simbología eficaz', y no de una simple 'representación'. El ser humano no 're-presenta' a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la 'con-creción' plena del orden cósmico.

6.9. Ciclicidad del tiempo

Como ya hemos visto, el vocablo quechumara *pacha* significa (entre otros) simultáneamente 'espacio' y 'tiempo'; no existe una palabra exclusiva para "tiempo" (hoy día se usa la palabra española quechuizada y aimarizada *timpu*).[65] Esto nos da un dato acerca de la

---

64 Véase:

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 5ss.; 10ss.

65 Para las formas temporales (presente, futuro y pasado), también en aimara se usa *pacha*, con un adjetivo correspondiente: *qhepa/qhipa pacha* (o *qhepa kawsay/qhipa jakaña*) es el futuro (espacio-tiempo venidero); *kay/aka pacha* (o *kunan/jichha pacha*) es el presente (este espacio-tiempo); *ñawpa/nayra pacha* (o *qayna kawsay/nayra jakaña*) es el pasado (espacio-tiempo anterior). La expresión *timpu* (o "tiempo") ya es una concesión a la concepción cuantitativa de Occidente.

experiencia andina de la temporalidad. El cosmos *(pacha)* es cuatrodimensional, una red interconectada de relaciones espacio-temporales. Por eso, el tiempo andino está estrechamente ligado a los fenómenos pachasóficos de tipo astronómico y ecosófico.

La concepción occidental del 'tiempo', a su vez, tampoco es uniforme y homogénea; la filosofía griega afirma (con la excepción de Parménides que simplemente niega el tiempo) la ciclicidad 'eterna' del tiempo y usa para su representación el símbolo del 'círculo' como forma perfecta del movimiento. De esta manera, el tiempo es un 'movimiento eterno'; el pensamiento griego rechaza tanto la linealidad como la progresividad del tiempo.

A causa del impacto de la tradición semita (judeo-cristiana), la concepción occidental del 'tiempo' sufre una vuelta revolucionaria: la línea que se mueve en una sola dirección, se convierte en el 'símbolo' más adecuado para la temporalidad. Unidireccionalidad, linealidad y progresividad son las características más resaltantes e invariables de la concepción occidental moderna. Aunque la filosofía dialéctica ha modificado el aspecto de la 'linealidad' (a favor del 'zig-zag histórico'), la progresividad y unidireccionalidad siguen siendo aceptadas unánimamente por las diferentes posturas occidentales.[66]

Otro rasgo predominante de la concepción occidental moderna del 'tiempo' es su cuantificación y matematización: el 'tiempo' es un *quantum* expresable mediante términos matemáticos. El impacto semita es la base para el 'optimismo temporal': el tiempo 'avanza', desde un punto inicial *(alpha)* a un supuesto punto final *(ómega)*, sea éste intra- o ultra-mundano. El tiempo 'progresa', y con él el mundo temporalizado; esto es otro de los 'mitos fundacionales' de la filosofía occidental moderna, con un fundamento (inconsciente) teológico o religio-mórfico (secularizado en el historicismo, marxismo, existencialismo y positivismo). La doble interpretación griega del 'tiempo' como *chronos* y *kairos* se reducía en la modernidad a la dictadura hegemónica del *chronos* (con la excepción del vitalismo y existencialismo): el 'tiempo cronológico' es la expresión más nítida del sentimiento moderno. El tiempo es 'medible' y monetarizable:

---

66 La excepción más famosa es Nietzsche, con la concepción del 'eterno retorno'. Prácticamente todas las 'filosofías de la historia' occidentales se fundamentan en la progresividad del tiempo que se remonta a la idea 'escatológica' de la 'historia de la Salvación' bíblica y teológica, despojada por sus epígonos modernos de la dimensión ultra-mundana y trascendente.

'el tiempo es dinero'. Uno puede 'perder' o 'ganar" tiempo; el tiempo se nos puede 'ir'; 'tiempo' es una posesión (lo tenemos o no lo tenemos) y una obsesión ('carrera contra el tiempo'). El instrumento preferencial y el modo de expresión más elocuente es el reloj; es el dictador moderno de nuestra vida, el ordenador de todo lo que hacemos, una vez desvirtualizado el calendario 'natural' (por la luz eléctrica, la 'realidad virtual' informática, la vida espacial).

La experiencia andina del 'tiempo' es totalmente distinta. No es algo que 'tenemos' como una cuenta bancaria, y que podemos 'gastar', 'perder' o 'invertir'. El *runa* vive en el tiempo, tal como vive en el espacio. El 'tiempo' es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio de día y noche. El 'tiempo' es relacionalidad cósmica, co-presente con el 'espacio', o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son 'avanzado' o 'atrasado', ni 'pasado' y 'futuro', sino 'antes' *(ñawpaq/nayra)* y 'después' *(qhepa/qhipa)*. El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen 'tiempos densos' y 'tiempos flacos'; en algo la temporalidad andina refleja la concepción griega del *kairos*. El tiempo no es cuantitativo, sino cualitativo; cada 'tiempo' (época, momento, lapso) tiene su propósito específico (comparable con lo que dice *Cohelet* en Ec 3: 1-8). Existe un tiempo para la siembra, otro para el aporque, otro para la cosecha; hay tiempos 'rituales' para hacer los *despachos/luqta* y los *pagos/waxt'a* a la *pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son 'neutrales' con respecto al tiempo; si no es el 'tiempo' apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede 'presionar' el tiempo; por eso, las supuestas 'ganancias' de tiempo para el *runa/jaqi* a largo plazo serán 'pérdidas'.[67]

---

67 El manejo popular del 'tiempo' y las experiencias cotidianas al respecto son ejemplos fenomenológicos de este rasgo más profundo. Un extranjero de Occidente se enfrentará tarde o temprano con la 'impuntualidad' casi generalizada del ser humano andino. La famosa 'hora peruana' o 'boliviana' no es simplemente un reflejo de flojera, pereza e incumplimiento, sino manifiesta en algo la posición distinta frente al 'tiempo del reloj'. La hora es 'buena' cuando es el momento apropiado; en su defecto, el momento puntual puede ser una 'hora mala' (cf. la novela del mismo título de Gabriel García Márquez). La expresión "ahorita" no revela una relación cronológica inmediata (en un minuto, en cinco minutos) con un acontecimiento, sino algo que ya está presente (*kunan/jichha*: 'ahora') vivencialmente, pero que de hecho puede realizarse recién en una o dos horas. Es interesante que el inglés, por ejemplo, (como idioma del 'cronómetro') expresa la misma situación mediante nociones cuantitativas: *in a minute; just a second.*

También con respecto al 'tiempo' hay 'fenómenos de transición'. En primer lugar, hay que mencionar los fenómenos de cambio astronómicos como los solsticios, fases de luna, pero en especial los eclipses, el amanecer y el atardecer. Se trata de fenómenos que revelan una cierta precariedad (y peligro) del orden cósmico. En cada atardecer, el sol 'muere'; y cada amanecer es la fiesta de su 'renacimiento'.[68] Por esto, la importancia de las *intipunku* ('puertas del sol') incaicas: hay que dar la bienvenida al astro sol. Los solsticios (21 de junio y 21 de diciembre) también son precarios por el hecho de que el 'recorrido' del sol empieza a invertirse (crecer o disminuir). En la época incaica, estos dos *kairoi* eran fiestas ceremoniales muy importantes: el *Intiraymi/Willka kuti* (21 de junio) para invocar al dios *Inti* de que nuevamente aumente su recorrido, y el *Qhapaqraymi* (21 de diciembre) para festejar su punto culminante. En esta última fiesta, los jóvenes (varones) realizaron su *rite de passage* como paso a la adolescencia (el *warachikuy* o 'ponerse el pantalón'). Para el *runa/jaqi* contemporáneo estas dos fechas siguen siendo cardinales: la *pachamama* descansa ('es intocable'), porque está ansiosa de lo que pase con su 'pareja', el sol.

En cuanto a la luna *(killa/phaxsi)*, se 'observa' sobre todo los dos *kairoi* del cambio de las fases: 'luna llena' y 'luna nueva' *(wañu killa/wawa phaxsi)*. La luna llena *(pura killa/urt'a phaxsi)* es considerada muy propicia para actividades agrícolas (siembra, cosecha) y proyectos comunales y personales (viajes, negocios), pero también para realizar los *despachos/luqta*. Los eclipses, en especial los solares, tienen una importancia simbólica excepcional. El *runa/jaqi* interpreta un eclipse solar como la consecuencia de una desgracia (se "pone de luto") o como el augurio de un desastre por causa de una infracción cósmica por parte del ser humano ("se enoja"). El miedo por estos fenómenos se debe a la preocupación por el orden cósmico de complementariedad; si la luna, por ejemplo, desapareciera (en el eclipse), el orden cósmico sería severamente distorsionado (porque faltaría el complemento femenino), con todas las consecuencias para *kay/aka pacha*. En los tiempos incaicos, los eclipses provocaron reacciones 'traumáticas' y extáticas entre los pobladores; mediante

---

68 'Amanecer' en quechua es *paqariy* ('nacer') o *pacha paqariy*; éste último recoge la experiencia vivencial de que el orden cósmico cada mañana 'renace', después de un tiempo precario y peligroso; la noche *(tuta/aruma)* es una transición o *chakana*. En aimara, 'amanecer' es *qhantati*; viene de *qhanta*: 'primeras luces del día'.

rituales tenían que 'restablecer' el orden cósmico, ayudando a los elementos de *hanaq/alaxpacha,* atacados por una fuerza desconocida, a reponerse.

Otro *kairos* para el *runa/jaqi* es el 1º de agosto, inicio del año agrícola y por eso de un lapso prolongado de 'intocabilidad' de la *pachamama*.[69] Es a la vez el punto culminante de la época de sequía que debe de revertirse para dar paso a las lluvias. La epocalidad muy pronunciada entre los períodos de sequía y lluvia es una de las bases 'hermenéuticas' para la experiencia cíclica del tiempo en el ámbito andino. El tiempo es discontinuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad; cada 'ciclo' contiene dos 'fases' complementarias. Así, el ciclo solar consiste de las fases complementarias de 'verano' e 'invierno', de día y noche; el ciclo lunar, de luna creciente y decreciente, correspondiendo al ciclo menstrual femenino (entre ovulación y menstruación); el ciclo meteorológico de los períodos de sequía y lluvia; el ciclo agrario de las épocas de siembra *(tarpuy/sataña)* y cosecha *(poqoy/juyra apthapi).* Pero también hay ciclos que 'trascienden' la regularidad astronómica. Así, se conoce ciclos de 'barbecho' de cinco a siete años, según la consistencia de los suelos.[70] También importantes son los ciclos generacionales de unos veinte años. Y por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por un *pachakuti* ('vuelta de *pacha*'), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden *(pacha)* vuelve o 'regresa' (*kutiy/kutiña:* 'volver', 'regresar') a un desorden cósmico, para originar un orden *(pacha)* distinto.

---

69 En los primeros días de agosto (normalmente del 1° al 6°), la *pachamama* es 'intocable' (como la mujer que menstrúa); es el periodo de preparación para la siembra (fecundación), y por eso, de una serie de rituales. El *despacho/luqta* principal se celebra el primero de agosto, con el propósito de 'pedir permiso' *(licenciaykiwan/licenciamampi)* a la *pachamama* para poder trabajarla ('abrirla' con el arado o la *chakitaklla/uysu*). Los días siguientes se sigue haciendo *despachos/luqta* de menor importancia.

Indirectamente, el "pago a la *pachamama*" también solicita la intercesión de su 'pareja', los *apu/achachila,* como 'dueños' de la lluvia: la época de sequía tiene que revertirse para que empiecen pronto las primeras lluvias que 'fecunden' a la *pachamama.*

70 Véase:

Zimmerer, Karl S. (1991). "Agricultura de barbecho sectorizada en las alturas de Paucartambo: Luchas sobre ecología del espacio productivo durante los siglos XVI y XX". En: *Allpanchis* 38, Cusco. 189-225.

La tripartición del 'tiempo' occidental en pasado, presente y futuro no concuerda con la experiencia andina. En quechua, existe un solo vocablo común para 'futuro' y 'pasado': *ñawpapacha.* Para diferenciar los dos, se usa formas de sustituto como *hamuq* ('lo que viene'), *qhepa* ('después'), *ñawpa* ('antes') o *qayna* ('anterior'). El 'presente' es expresado por *kunan* que significa simplemente 'ahora' (a veces también *kunan pacha:* 'tiempo de ahora').[71] Las formas verbales del presente y futuro 'comparten' las segundas personas ('tú' y 'vosotros'), es decir: no existen formas específicas en el tiempo de futuro para 'tú' y 'vosotros'.[72] Para el *runa/jaqi,* el futuro no es algo que 'viene' delante, y el pasado algo que está (o se 'va') atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está "atrás", y el pasado "adelante". La etimología nos ayuda a explicar esto. En los idiomas aimara y quechua, la palabra "ojos" se expresa por los vocablos *nayra* y *ñawi,* respectivamente. Aunque tenemos los ojos 'adelante', para mirar 'hacia adelante', las raíces lingüísticas *nayra* y *ñawi* se refieren a sucesos del

---

[71] Véase también las observaciones en la nota 65 de este capítulo.

[72] Las formas verbales del verbo quechua *rimay* ('hablar') por ejemplo son:

		PRESENTE	FUTURO
Singular	1ª persona	*riman*	*rimasaq*
	2ª persona	*rimanki*	
	3ª persona	*riman*	*rimanqa*
Plural	1ª persona incl.	*rimanchis*	*rimasun(chis)*
	1ª persona excl.	*rimayku*	*rimasaqku*
	2ª persona	*rimankichis*	
	3ª persona	*rimanku*	*rimanqaku*

En aimara (del verbo *arsuña*):

		PRESENTE PASADO	FUTURO
Singular	1ª persona	*arsta*	*arsü*
	2ª persona	*arsta*	*arsüta*
	3ª persona	*arsu*	*arsuni*
	4ª persona	*arstan*	*arsuñäni*
Plural	1ª persona incl.	*arsupxtan*	*arsupxañäni*
	1ª persona excl.	*arsupxta*	*arsupxä*
	2ª persona	*arsupxta*	*arsupxäta*
	3ª persona	*arsupxi*	*arsupxani*

pasado: *nayrapacha* significa 'tiempo antiguo', y *ñawpa/nayra* o *ñawpaq* quieren decir 'lo anterior', 'lo viejo'. El vocablo *qhepa/qhipa* significa en ambos idiomas (aimara y quechua ayacuchano) 'espalda'; pero la raíz *qhepa/qhipa* se refiere al futuro y tiene la connotación de 'después', 'luego'.[73]

El tiempo andino entonces no es 'unidireccional' (de pasado a futuro), sino bi- o multidireccional. Para la racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también *viceversa*. Si proyectamos un círculo y su 'área' en 90° hacia nosotros (es decir: lo movemos alrededor de su diámetro), vemos una línea; y si el círculo rota (como ciclo), la proyección nos da un movimiento 'eterno' bidireccional (hacia arriba y abajo), oscilando entre dos puntos culminantes. Para el *runa/jaqi*, la historia no es el campo de la realización del *novum* (Bloch), ni del progreso o desarrollo hacia lo 'mejor'. Más bien, la historia es una 'repetición' cíclica de un proceso orgánico, correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad. En los Andes, existe la idea de cinco 'épocas' o ciclos clásicos[74]:

1. El tiempo primordial y la creación *(pachakamaq)*.
2. El tiempo de los antepasados *(ñawpa machulakuna/nayra achachilanaka)*.

---

[73] Etimológicamente, tenemos entonces la siguiente constelación: *Ñawpa pacha/nayra pacha* ('pasado') significa 'tiempo de adelante' o 'tiempo de los ojos'; *qhepa/qhipa pacha* ('futuro') significa 'tiempo de atrás' o 'tiempo de la espalda'.

[74] Esta división es la que hace un pueblo en las alturas de Cusco, cercano al nevado *Apu* Ausangate [Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 20-36]. Existen otras divisiones clásicas andinas de la historia, como la de Guaman Poma de Ayala y Pachacuti Yamqui.

Este último divide la época pre-hispánica en las siguientes tres edades: 1. La edad de *purun pacha* (de *purun* 'adusto', 'bárbaro'); es el tiempo bárbaro y salvaje, el espacio yermo, inculto y despoblado. 2. La edad de *Tunupa* (o *Tonapa*) que se refiere a la primera evangelización de *Abya Yala* por un apóstol legendario (Santo Tomás); es el tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual. 3. La edad de los Incas, como revelación verdadera del monoteísmo y de la moral. Se puede observar que Pachacuti Yamqui no toma en cuenta las edades post-incaicas.

Guaman Poma de Ayala divide la historia (pre-hispánica) un cinco épocas: 1. De Adán hasta Noé. 2. De Noé hasta Abrahán. 3. De Abrahán hasta el Rey David. 4. Del Rey David hasta Jesucristo. 5. De Jesucristo en adelante. Se nota que la división ya obedece a criterios netamente cristianos.

3. El tiempo de los Incas y la Conquista.
4. El período 'moderno'.
5. El futuro.

Por la influencia del cristianismo y las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore, este esquema fue 'bautizado' por la tripartición de la historia en:

1. La época del Padre (contiene 1. y 2. de arriba).
2. La época del Hijo (contiene 3. y 4. de arriba).
3. La época del Espíritu Santo (contiene 5. de arriba).[75]

Cada uno de los ciclos termina en un *pachakuti*, es decir: en un cataclismo cósmico (*kutiy/kutiña* significa 'regresar', 'volver'). El universo *(pacha)* 'vuelve' a su estado caótico y desordenado, para después reordenarse nuevamente y formar otro cosmos, que en realidad es otro ciclo cósmico. La figura hace recordar la cosmología de Empédocles y su ciclicidad periódica entre el *sphairos* del Amor y el *sphairos* del Odio, pero también la concepción nietzscheana del 'eterno retorno'. Sólo que los ciclos no son meras repeticiones o 'retornos' *(kutiy/kutiña)* de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo *(pacha)*, bajo ciertos parámetros. La figura simbólica adecuada sea tal vez más la espiral que el círculo (como en la concepción helénica-occidental). No hay continuidad ininterrumpida entre los diferentes ciclos o épocas; el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de 'saltos' o 'revoluciones' cósmicas *(pachakuti)*. La diferencia más importante con el pensamiento dialéctico de Occidente radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico. Podríamos hablar de un 'pesimismo estructural'

75 Joaquín de Fiore (1145-1212) planteó una filosofía trinitaria de la historia, en la que las personas de la Trinidad se convierten en una estructura temporal: la era del Padre, Antiguo Testamento; la era del Hijo, Nuevo Testamento; la era del Espíritu Santo, el tiempo actual de la historia hasta el final de los tiempos. El inicio de esta última se produciría según Joaquín de Fiore hacia 1260.

La doctrina de Joaquín de Fiore influyó mucho al movimiento franciscano; a través de los misioneros franciscanos, llegó al continente americano y encontró un caldo de cultivo muy propicio para sobreponerse a la división autóctona.

andino, pero sólo si tomáramos la concepción de 'optimismo' en sentido occidental (progreso hacia el futuro).[76]

El pasado *(ñawpa/nayra pacha* o *ñawpa/nayra wiñay)* está presente en el tiempo actual *(kay/aka pacha* o *kay/aka wiñay)* de distintas maneras. Los antepasados *(ñawpa machulakuna/nayra achachilanaka)* no han dejado simplemente de existir e influenciar, sino que siguen 'viviendo' dentro del pueblo. Y el futuro *(qhepa/qhipa pacha* o *qhepa wiñay)* está atrás *(qhepa/qhipa)*; el 'dorado' andino *(Paititi)* es el paraíso perdido, la 'tierra sin males' de un pasado históricamente no identificable, pero más vivo que muchos 'hechos' históricos. Existe una sincronicidad inter-cíclica que es la copresencia simbólica y celebrativa de acontecimientos de distintos momentos históricos; el *runa/jaqi* hace presente al pasado y futuro mediante el rito, la ceremonia y el culto.[77] La concepción de los cinco ciclos andinos presume que un ciclo (entre *pachakuti* y *pachakuti*) es de 500 *(pisqa pachak/phisqa pataka)* años.[78] La época incaica y la Conquista, de 1.000 a 1.500; la época 'moderna', de 1.500 a 2.000. El fin del milenio tiene un carácter apocalíptico, no sólo desde el punto de vista del quiliasmo cristiano, sino también dentro de la misma pachasofía andina: se vislumbra un *pachakuti* (tal vez el último) que abriría el campo al 'futuro', pero como restitución definitiva del pasado.

Mucho se habla de la 'utopía andina' y del mesianismo de la religiosidad de los Andes.[79] En primer lugar, no hay que entender la

---

76 Max Aguirre Cárdenas habla de un "determinismo cósmico" que conllevaría un fatalismo y un cierto *Amor Fati* nietzscheano [Aguirre Cárdenas, Max (1995)." El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico: La cosmogénesis o el problema del mundo y de los seres". En: *Andes* 2. Cusco. 9-50; 9ss.; 16s.].

77 Es la razón más profunda de que hablo de la 'presentación' celebrativa y simbólica como acto cognoscitivo por excelencia. En el ritual, el pasado y futuro se 'concentran' y 'contraen' en un presente eterno *(wiñay)*. No se trata simplemente de una 'representación' mediante el recuerdo histórico y la anticipación imaginativa. Sino de una 'presentación' simbólica, real y eficaz.

78 Parece que la ciclicidad de los quinientos años proviene del simbolismo judío-cristiano. Cf. Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru": Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: "Estas fechas fantásticas se conforman a una vieja tradición judeo-cristiana de cómputo por secuencias de 500 años (de ninguna manera se trata aquí de "soles" o "*pachacuti*")". (22)

79 Véase:

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México.

concepción de la 'utopía' en un sentido occidental; no se trata de una proyección (lineal o dialéctica) del rumbo histórico a un 'lugar' *(topos)* todavía desconocido y nunca antes realizado. Más bien se trata de una 'anti-utopía' o una 'utopía retrospectiva', el deseo ferviente de una *apokatástasis* andina, una recapitulación definitiva de lo que ya tenía una vez su 'lugar' *(topos)*. Muchos de los autores marxistas y líderes revolucionarios desconocían la 'retrospectividad' de la 'revolución' *(pachakuti)* y de la 'utopía' (que es más bien una 'topía') andinas.[80] La esperanza del *runa/jaqi* no está dirigida a un futuro desconocido y totalmente nuevo *(novitas historiae)*, sino a un pasado almacenado en el simbolismo del subconsciente colectivo.

La figura legendaria del *inkari* (una quechuización de los vocablos españoles "inca" y "rey") que todavía vive entre la población

---

Bonfil Batalla, Guillermo (1983). "El reto indígena: utopía y revolución". En: *Estudios Indígenas* 4. 496-541.

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto (1982). "La Utopía Andina". En: *Allpanchis* XVII. Cusco, 85ss.

Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.

Cf. también los dos volúmenes de la revista *Allpanchis* sobre "Religiosidad Andina" (Nº 31 y 32, Cusco 1988).

80 Existen muchos intentos de elaborar un marxismo *sui generis* para América Latina en general, y para la realidad andina en especial. Véase:

Flores Galindo, Alberto (1979). "Marxismo y sociedad andina: Derrotas de un malentendido". En: *Allpanchis* 14. 139-143.

Fornet-Betancourt, Raúl (1983). "Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika: Anmerkungen zur philosophischen Rezeption": En: *Theologie und Philosophie* 3. 364-383.

Fornet-Betancourt, Raúl (1994). *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz.

Ha sido sobre todo Mariátegui quien promovió un marxismo propio de los Andes. Véase:

Mariátegui, José Carlos (1968). *Siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*. Lima.

Mariátegui, José Carlos (1979). "El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y Política*. Lima.

La forma más extrema y violenta de un matrimonio entre marxismo-leninismo y la utopía andina es 'Sendero Luminoso' en el Perú que aprovechaba implícitamente de la concepción apocalíptica del *pachakuti* y de la restitución del orden por la venida del *inkari*, mitologizado y politizado en la figura de Abimael Guzmán *alias* 'Presidente Gonzalo'.

Cf. Degregori, Niro (1985). *"Sendero Luminoso": Los hondos o mortales desencuentros*. Lima.

Idem (1989). *Que difícil es ser dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima.

campesina, indica que la esperanza de 'liberación' y restitución del orden está puesta en una realidad 'pasada' *(ñawpa/nayra)* que, sin embargo, nos 'espera' adelante *(ñawpaq/nayra)*. El Inka, asesinado por los conquistadores (en especial Atawallpa), 'resucitará' un día, y viniendo de *uray/manqha pacha* (es decir: de la selva, a donde habían huido los últimos descendientes de los Incas), restituirá el orden cósmico *(pacha)*, violado y desequilibrado en forma traumática por los invasores. La época 'moderna' en este sentido es sólo un período transitorio, una 'vuelta' *(kutiy/kutiña)* para llegar —*back to the future*— a un punto antes de su comienzo. Más viva todavía está la imagen de Túpaq Amaru II (Gabriel Condorcanqui) quien se sublevó contra el poder colonial y fue descuartizado por los españoles en 1781 en la misma Plaza de Armas de Cusco, considerada como una *chakana* de primer rango. Las cuatro extremidades de Túpaq Amaru, representando la totalidad cósmica de la *quaternitas* espacial (arriba-abajo y derecha-izquierda), pero también la integridad del imperio incaico *(Tawantinsuyu)*, llegarán a unirse cuando el *inkari*, después de un (o del último) *pachakuti*, resucitará como *Fênix* de las cenizas.[81]

La pachasofía andina acerca del tiempo tiene implicaciones muy prácticas. Muchos de los llamados 'proyectos de desarrollo' fracasan

---

[81] Acerca del *pachakuti* y del mito del *inkari*, véase:

Lienhard, Martin (1988). "Pachakutiy Taki: Canto y poesía quechua de la transformación del mundo". En: *Allpanchis* 32. 165-195.

MacCormack, Sabine (1988). "Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru". En: *American Historical Review* 93. 960-1006.

Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima.

Müller, Thomas y Helga (1984). "Mito de Inkarri-Qollari (cuatro narraciones)". En: *Allpanchis* 14. 129-143.

Nuñez del Prado, Oscar (1973). "Versión del mito de Inkarri en Q'eros". En: Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima. 275-280.

Vásquez, Juan Adolfo (1986). "The Reconstruction of the myth of Inkarri". En: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 2 Nº 2. 92-109.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarri: Una visión indígena del Perú*. Lima.

Minauro Delgado, Julio (1991). "Una nueva interpretación de la leyenda de "Inkarri". En: *Boletín de Lima* Nº 78. 15-16.

Degregori, Carlos Iván (1986). "Del mito de Inkarri al mito del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En: *Socialismo y participación* Nº 36. 49-56.

Hay dos variantes lingüísticas: *inkari* (mas quechuizada) e *inkarri* (más españolizada).

porque parten de una concepción occidental de tiempo y 'desarrollo'; mejoramiento de las condiciones de vida para el *runa/jaqi* no puede significar 'cambio' o 'ruptura' del orden (cósmico) establecido, sino más bien 'restablecimiento' óptimo de este orden. Muchas ideas 'modernas' de Occidente justamente rompen este orden (por ejemplo en la agricultura) y contribuyen, a los ojos de la población autóctona, a acelerar aún más la inminente llegada de un *pachakuti*. La capacidad extraordinaria del *runa/jaqi* de 'aguantar' situaciones y tiempos difíciles, tal vez tenga una explicación por este lado: puede 'esperar' el momento oportuno *(kairos)* de cambio radical *(pachakuti)* porque conoce exactamente la relacionalidad intrínseca del universo y las consecuencias de su trastorno. Su 'aguantar' no está dirigido a 'algún día futuro', sino a la seguridad colectiva de que la plenitud del tiempo ya se haya cumplido y realizado en el pasado.

Otra de las concepciones de choque intercultural se da en cuanto a la 'puntualidad'. El tiempo del reloj para el *runa/jaqi* tiene importancia secundaria; hay momentos propicios y momentos no apropiados. No tiene sentido 'cumplir' con un dictado cronométrico, si el *kairos* no se da. Es un ritmo cualitativo con rasgos simbólicos y celebrativos que 'dicta' las horas y los días; violar este ritmo (cumpliendo la 'puntualidad') resulta contraproducente a largo plazo. El tiempo andino se parece más a la *durée* que al *temps* en el sentido de Bergson; sólo que no se trata de un 'sentimiento' subjetivo, sino de un orden cósmico y colectivo.



CAPÍTULO 7

Runasofía o jaqisofía: antropología andina

De lo hasta ahora expuesto, se entiende que la filosofía andina no es antropocéntrica ni gnoseo-céntrica. El ser humano *(runa/jaqi)* ocupa un cierto 'lugar' en la red universal de relaciones; antes de ser 'sujeto' o centro de gravitación cognoscitivo, es 'parte' integral e integrada del cosmos *(pacha)*. La antropología tiene entonces una posición muy específica y determinada dentro de la filosofía andina.

7.1. Introducción

Aunque la revolución copernicana había expulsado al ser humano del centro del universo, a pesar de que Darwin le había quitado la corona al rey de la creación y Freud, por fin, le asestó el golpe mortal de humillarle ante las maniobras instintivas de la inconsciencia,[1]

---

1 Se habla de tres grandes 'humillaciones' *(sic!)* del ser humano a lo largo de la filosofía occidental moderna:

a. El cambio del modelo geocéntrico (tolemaico) por el heliocéntrico de Nicolás Copérnico; el ser humano es desalojado (en sentido físico y filosófico) del centro del universo a un rincón.

b. La teoría de la evolución de Charles Darwin que implica que el ser humano es el resultado final de un largo proceso de transformación. El ser humano no es *toto coelo* distinto del animal.

c. La teoría psicoanalítica del subconsciente de Sigmund Freud que define la racionalidad como un rasgo secundario del ser humano; ya no es 'amo en su propia casa'.

Solamente se puede hablar de "humillaciones", si el ser humano había sido definido anteriormente por su posición extraordinaria y la distancia abismal que le separa de todo el resto del cosmos. A pesar de estas evidencias 'holísticas', la auto-comprensión del ser humano occidental no cambió sustancialmente; siempre sigue concibiéndose como 'dueño del mundo', 'centro imaginario' y 'tecnócrata omnipotente'.

la filosofía moderna occidental, sin embargo, es un proceso incesante de desnaturalización y aislamiento del ser humano. El principio protagórico (Protágoras de Abdera) de que el ser humano fuera 'medida de todas las cosas' *(homo mensura)* se iría a encarnar en Occidente de una manera total y totalitaria: en lo gnoseológico, ético, metafísico y tecnológico, el ser humano no sólo es la 'medida', sino el centro y el fin del universo, sea éste de índole idealista o materialista.

El antropocentrismo occidental, que de alguna manera empieza con Sócrates y llega hasta más allá de Heidegger, revela otro 'mito fundacional' de la filosofía occidental: la 'realidad' se concentra, como en un espejo cóncavo, en el ser humano. Esta convicción que tenía en la Antigüedad y Edad Media rasgos cosmológicos *(homo copula mundi)* y teológicos, se convierte, por el 'giro copernicano' de la filosofía moderna, en 'arqueología' *(arjé)* epistemológica, trascendental y hasta existencial.[2]

La antropología occidental dominante (siempre había 'inconsistencias saludables') se fundamenta en algunos axiomas claves. En primer lugar, la concepción de la diferencia principal (y no sólo 'gradual') entre el ser humano y la naturaleza no-humana. Esta diferencia que en Aristóteles todavía era de 'especie' *(zoon noetikón)*, a lo largo de la historia medieval y moderna, se ahondaría por un abismo metafísico. El proceso de 'desnaturalización' del ser humano va de la mano con el proceso inverso de la 'secularización' y 'mecanización' de la naturaleza no-humana. El antagonismo filosófico entre 'yo' y 'no-yo', *res cogitans* y *res extensa*, 'cultura' y *natura*, libertad y determinación, razón e instinto, se manifiesta en la práctica en el antagonismo económico y tecnológico entre el *homo faber* y la naturaleza explotada. El antropocentrismo teorético se vuelve antropomorfismo en lo práctico: el mundo moderno es creado 'a imagen y semejanza'

---

2 La concepción del ser humano como *copula mundi* es de Marsilio Ficino, pero refleja una concepción generalizada. Es cierto que el pensamiento medieval es más teocéntrico que antropocéntrico; sin embargo, la posición excepcional del ser humano en el *ordo essendi* y en la 'gran cadena del ser', ya anticipa (junto a la idea bíblica del ser humano como 'corona de la creación') el antropocentrismo renacentista y moderno posterior.

Hablando de "arqueología filosófica", me refiero al trabajo de Michel Foucault [Foucault, Michel (1969; 1987). *L'archéologie du savoir (La arqueología del saber)*. París. Buenos Aires: Siglo Veintiuno]. En la modernidad, el *arjé* (principio, fundamento) se transformó de algo cosmológico y teológico a algo antropológico; el *cogito* de Descartes es la expresión más nítida de esta vuelta.

del ser humano, instrumentalizado hasta en los misterios más profundos (*genética*, *microfísica*, *astronomía*) y domesticado, por parte de la humanidad, para su uso ilimitado y 'amoral' (fuera de criterios éticos).

La filosofía postmoderna intenta cuestionar este 'mito moderno' del sujeto autónomo y omnipotente y plantea una 'de-centrición' del ser humano en el sentido de una ex-centricidad. Una vez más, el ser humano sufre una 'humillación' epocal, para entrar después de nuevo con más gloria y poder por la puerta trasera, esta vez bajo el traje de la 'indiferencia' y del hedonismo estético ilimitado. La alteridad de la naturaleza no-humana siempre ha sido un hecho demasiado amenazante para poder ser respetada e integrada; la forma occidental predilecta de relación con ella ha sido empero el ataque, la incorporación, la negación, la extinción y hasta la 'humanización' cultural. El *horror vacui* de los griegos y medievales cede ante el *horror irrationalitatis* por lo 'otro' en la modernidad, por lo que no es logomórfico, ni antropo-lógico.

De ahí el segundo axioma: la inferioridad principal de la naturaleza no-humana con respecto al ser humano. Este axioma que tiene fuertes raíces teológicas, viene ser demostrado innumerables veces *in actu*, al 'vencer' la naturaleza, al 'conquistarla' y 'quitarle' cada vez más terreno. Este triunfo (pírrico) era considerado posible en razón a la superioridad inalcanzable de la racionalidad *(logos)* sobre la sensitividad sorda y muda de la naturaleza, la hegemonía cósmica del espíritu sobre la materia (esta herencia platónica de Occidente).[3]

El tercer axioma: la naturaleza no-humana nunca puede ser 'sujeto', sino siempre quedará 'objeto' del sujeto humano cognoscitivo, transformativo y axiomático. El conocimiento *(gnosis)* es un privilegio humano, y por tanto, la redención (para hablar en términos teológicos) sólo compete al ser humano (como redentor y ente

---

[3] Es bien conocido el *adagio* de Whitehead de que la "filosofía occidental no es más que una nota al pie muy extensa a Platón". El *horror irrationalitatis* que a la vez es *horror naturae*, probablemente tiene raíces religiosas. La Biblia Hebrea narra de una lucha permanente contra la idolatría en el sentido de la mistificación y hasta divinización de la naturaleza. Según Nietzsche, el racionalismo griego surge como consecuencia del triunfo religioso de Apolo sobre Dionisos. Contrariamente a las religiones y filosofías orientales, las religiones semitas (judaísmo, cristianismo, Islam) y la filosofía occidental no han llegado a una integración de lo natural e irracional (sexualidad, instintos, sensitividad) por un lado, y lo cultural y racional por otro lado.

redimido). La naturaleza no 'conoce' ni a sí misma ni a otro (a pesar de las *petites perceptions* de Leibniz); tampoco 'transforma', ni 'valoriza'. En la diástasis occidental, el ser humano (como 'sujeto') se contrapone (opone, contradice) a la naturaleza no-humana (como 'objeto'). El antropocentrismo gnoseológico moderno (Kant) se vuelve antropocentrismo ontológico (idealismo) y hasta solipsismo antropológico en el sentimiento contemporáneo del ser humano postmoderno. En la modernidad occidental, la antropología (en las formas gnoseológicas, éticas y tecnológicas) se convierte en *prima philosophia*.

Como cuarto axioma de la antropología occidental menciono la independencia del ser humano con respecto a la naturaleza no-humana. El ser humano es espontáneo, espiritual, libre y autónomo, mientras que la naturaleza es determinada, material, instintiva y heterónoma. La independencia teórica, como *res cogitans*, se 'materializa' en el mundo tecnomorfa como independencia práctica.[4]

Estos axiomas contrastan —como veremos— de manera radical con los presupuestos filosóficos de la antropología andina o 'runasofía/jaqisofía'. Prefiero usar este término sincrético (quechua/aimara-griego) para indicar el carácter *sui generis* de la antropología andina; se trata de una reflexión sapiencial *(sophía)* de las características básicas del *runa/jaqi* que no es un equivalente homeomórfico exacto de *anthropos*. El vocablo *runa/jaqi* (como ya he indicado) tiene dos acepciones: en sentido amplio o inclusivo, se refiere al 'ser humano'; en sentido más restringido o exclusivo, sólo denota al 'ser humano andino' de habla quechua o aimara. El quechua o *runa simi* es la 'boca' *(simi)* y 'palabra' del *runa*; el aimara o *jaqi aru* es el equivalente, pero *aru* significa sólo 'idioma' y 'palabra' (no 'boca'). El español de los conquistadores fue llamado (en parte hasta hoy) por los pobladores quechua-hablantes *alqo simi:* 'idioma de perro' (probablemente por

---

4 El proceso paulatino de independización del ser humano de la naturaleza exterior (como expresión de su 'culturalidad'), hoy día se profundiza en el sentido de una independización cada vez mayor de la propia 'naturaleza' humana. La biogenética promete una vida sin enfermedades y muerte; la tecnología nos permite superar cualquier deficiencia física; la cibernética nos independiza hasta de las relaciones sociales y emocionales (realidad virtual; cibersexo; *chatting*). Sin embargo, el 'olvido' de la naturalidad primordial del ser humano tiene un alto precio: trastornos y enfermedades psíquicos; soledad y aislamiento; artificialidad de la vida; contaminación ambiental; instrumentalización del mismo ser humano (clonación, eugenia).

los sonidos agudos y disonantes). Esto no quiere decir que los no-*runa* o no-*jaqi* no fueran 'seres humanos', sino que son seres humanos de otro tipo. Es interesante ver que el quechua y aimara poseen dos distintos pronombres personales (y formas verbales) para la primera persona plural ('nosotros'): *noqanchis/jiwasanaka* en sentido inclusivo, y *noqayku/nanaka* en sentido exclusivo. Lo mismo se indica mediante los sufijos verbales *-nchis* e *-yku* en quechua, respectivamente *-tan* y *-pxta* en aimara. El aimara posee una cuarta persona del singular *(jiwasa)* que indica la presencia de la primera y segunda persona juntas ('tú' y 'yo': 'nosotros' inclusivo). Este hecho nos manifiesta que existe un concepto diferenciado de la universalidad del sujeto humano.[5]

Se sobreentiende que la 'runasofía' o 'jaqisofía' (antropología andina) no ocupa el lugar de *prima philosophia;* la 'runasofía/jaqisofía' es, en el fondo, una especificación o aplicación de la pachasofía a la posición, función y las características del *runa/jaqi*. Por lo tanto, sólo se puede 'entender' al ser humano dentro de un marco más amplio, es decir: como un *topos* específico dentro de la red de la relacionalidad cósmica. En este sentido, la 'runasofía/jaqisofía' andina tiene mucho más afinidad a la concepción antropológica medieval y renacentista que a la moderna o contemporánea de Occidente. El ser humano, concebido por Ficino como *vera universorum connexio*, y el *ordo essendi*, tal como aparece en Dante, refleja de mejor manera *(mutatis mutandis)* el sentimiento fundamental del *runa/jaqi* andino que la *res cogitans* cartesiana o el *homo faber* contemporáneo, pero también mejor que el *zoon noetikón* aristotélico.

---

5 Esto no significa que la 'runasofía' o 'jaqisofía' fuera aristocrática o hasta racista, en el sentido de la antropología antigua (Aristóteles consideró a los esclavos infrahumanos) y colonialista (los "indios" supuestamente no tienen alma). Sólo que existe una diferencia (no-valorativa) entre el *runa/jaqi (noqayku/nanaka)* y las personas extrañas y exteriores *(noqanchis/jiwasanaka)*: el *runa/jaqi* ocupa un lugar bien determinado dentro de la red de relaciones sociales, agrícolas y cósmicas. El ser humano que viene de afuera, no tiene este lugar *(topos)* 'natural', sino que 'flota' libremente en la 'topología' andina. Esta es la experiencia de cada persona extranjera que viene a vivir en la región andina, sobre todo en el ámbito rural. Puede ocurrir que el *runa/jaqi*, después de un largo tiempo de observación y convivencia, asigne un 'lugar' a la persona 'exógena' y la incluye dentro de la lógica 'endógena' *(noqayku/nanaka)*.

La distinción entre *noqayku/nanaka* y *noqanchis/jiwasanaka* no es de oposición o antagonismo, sino de diferenciación polar; para la población autóctona, los invasores españoles no eran 'enemigos', sino 'otros', pero de todas maneras 'seres humanos' (*wiraqucha, runa/jaqi* en sentido amplio).

7.2. *Chakana* celebrativa

La posición específica del ser humano en el universo *(pacha)* no se debe a su capacidad representativa en y a través del *logos,* ni a la capacidad transformadora en y a través de la *tejné,* y menos todavía al poder salvífico del ser humano. Para Occidente, el ser humano es el lugar de la 'revelación de la realidad' (el ser humano es —según Heidegger— *Lichtung des Seins*: onto-teofanía), en y a través de la capacidad (cuasi-divina) de la razón que llega a 'entender' o 'inteligir' el ser al 'representarlo' (aprehenderlo mental y conceptualmente). La re-presentación conceptual es un privilegio humano, y por tanto, el ser humano es el único camino a la verdad y la redención; la encarnación (o mejor dicho: la 'antropogénesis') de Dios en la religión cristiana, en este sentido, encaja perfectamente al sentimiento común (griego) de que el *anthropos* fuera la 'puerta' o 'entrada' privilegiada (y hasta única) a la última realidad y verdad. En Occidente, Dios no hubiera podido 'encarnarse' en un animal o una planta; sólo el ser humano, como poseedor del *logos,* es capaz de 'encarnar' al *logos* divino (principio de connaturalidad). La definición aristotélica del ser humano en el sentido de *zoon noetikón* recalca la posición extraordinaria del ser humano como centro gnoseológico y racional del universo, evolucionado en la modernidad al centro tecnológico y transformador *(tejné; homo faber)*.[6]

En la 'runasofía/jaqisofía', la posición del ser humano se debe a la función específica que éste cumple (o debe de cumplir) dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. El *runa/jaqi* es una *chakana* importantísima, un puente cósmico imprescindible, aunque de ninguna manera el único, ni el primero. Como tal, tiene una función de mediación, pero no en un sentido 'lógico-representativo'; el ser humano no 'recrea' el cosmos en forma conceptual, ni lo conoce de manera abstractiva y racional. La racionalidad permite al *runa/jaqi* andino constituir sólo un reflejo muy pobre y sombrío de la realidad, muy en contra de lo que plantea Platón en la "parábola de la caverna". Los conceptos (ideas) y la representación racional son las verdaderas 'sombras', una impresión muy débil y sin fuerza de lo que es el

6 En este punto, la filosofía occidental se distingue considerablemente del pensamiento oriental (índico y chino).

Cf. Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India.* Madrid: Trotta. 55-89.

arjé de la realidad: la relacionalidad del todo. La tarea y capacidad básicas del *runa/jaqi* consisten en el poder de 'presentación' simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas. La celebración y el ritual son para el ser humano andino un acto gnoseológico y ético de primer rango; 'celebrar' el orden cósmico (en forma simbólica), significa 'conocerlo' y 'conservarlo'.[7]

El ser humano como *chakana* celebrativa contribuye entonces de manera decisiva a la conservación y el restablecimiento —en el caso de un desequilibrio— del orden cósmico. En el dibujo de Pachacuti Yamqui, la pareja humana ocupa un lugar *(topos)* estratégico: Se halla dentro de la 'zona de transición' entre el lado izquierdo (mujer) y derecho (varón), pero también entre las regiones superiores (cumbres) e inferiores *(pachamama)* de *kay/aka pacha*. Además 'media' entre el reino animal y el reino vegetal, el agua y el terreno de cultivos. El ser humano es ante todo 'guardián' *(arariwa)* y 'conservador' de *kay/aka pacha*, y no 'dueño' o 'productor'.

El *runa/jaqi* es 'agricultor' en un sentido muy amplio: guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no sólo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación (y hasta perfección) de la vida. La verdadera productora es la *pachamama*, y el ser humano la 'cultiva'. El cultivo es entonces una forma de 'culto', una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto 'productivo' (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una 'oración' a la *pachamama*, un acto simbólico de carácter cúltico y ritual.[8]

---

[7] Esto parece una variación del gnoseo-centrismo occidental que llega a la identificación y equivalencia del *ordo cognoscendi* y del *ordo essendi* (lo que se conoce como "evidencialismo absoluto"). Pero la celebración y el ritual del *runa/jaqi* no 'constituyen' o 'reproducen' el orden cósmico, sino sólo corresponden a la función específica y limitada del ser humano en este orden. Al celebrarlo y 'conocerlo', el ser humano contribuye (junto con muchas otras *chakanas*) al funcionamiento ordenado del cosmos. El *ordo essendi* pachasófico y el *ordo cognoscendi* celebrativo no son equivalentes en la filosofía andina: el *runa/jaqi* no tiene prioridad pachasófica.

[8] Véase:

Peña, Antonio (1992). "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy.* Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159.

El ser humano es *Hörer des Seins* (Heidegger), pero no de un 'ser' anónimo, ni de una manera meramente pasiva; es 'escuchador' en el sentido de 'observador' *(ob-servire)* y 'obediente' *(ob-audire)*. La obediencia cósmica y la 'observancia' del orden universal circunscriben la función principal del *runa/jaqi* andino. Es parte integral e integradora de la relacionalidad cósmica; en cierta manera 'repite' *(nachvollziehen)* simbólicamente lo que en lo grande garantiza el orden cósmico. Esta 'repetición' es una celebración, una realización 'sacramental' *(mysthérion)*, para usar la terminología teológica. El ser humano es el 'sacramento cósmico', el 'símbolo' por excelencia, en el que se 'concentra' *(synballein)* en forma muy densa e intensiva el 'misterio' de la vida y del orden universal *(pacha)*. La función de *chakana* se manifiesta de muchas maneras. Como 'agri-cultor', tiende un puente entre los fenómenos de *hanaq/alax pacha* (lluvia, sol) y la *pachamama*. Como pareja (*qhariwarmi/chachawarmi*) establece el nexo entre lo femenino y masculino, la

---

"El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la naturaleza. Su relación con ésta es vital, ritual, casi mágica." (157).

La relación *sui generis* que establece el ser humano andino con la naturaleza, es una de las razones de la difícil compatibilidad entre agricultura occidental y andina. Véase:

Berg, Hans van den (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aimara-cristianos*. Ámsterdam.

Blanco Galdos, Oscar (1988). "Tecnología andina, un caso: Fundamentos científicos de la tecnología andina". En: *Tecnología y desarrollo en el Perú*. Lima.

Mejía Huamán, Mario (1985). "La concepción del trabajo para los 'Hatun Runakuna'". En: *Wiñay*. Lima. 6 de diciembre de 1985. 30-31.

Kessel, Juan van (1993). *Pachamama*. Puno.

"La tecnología andina [...] tiene una segunda dimensión, que llamaremos simbólica o religiosa" (7). Según van Kessel, cada trabajo productivo (andino) tiene que cumplir dos requisitos:

a. Ser técnicamente bien hecho.

b. Ser religiosamente bien encaminado y concluido (*op.cit.* 7).

Para la antropología andina en general, véase:

Gutiérrez Pareja, Salustio (1972). "Concepción del ser humano en el Pensamiento Keswa". En: *Teqse* Nº 2. Cusco. 25-33.

Manrique Enríquez, Fernando (1987). "Pachasofía y runasofía andina". En: *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima: Universo; 104-107; *Idem* (2002). *Pachasofía y runasofía andina*. Lima: CONCYTEC.

Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires.

izquierda y derecha. Como *homo celebrans* restituye el orden cósmico violado y desequilibrado. Como ente fecundo establece lazos entre las generaciones y contribuye a la conservación de la vida.

7.3. Sujeto colectivo

El concepto del 'sujeto' es uno de los más importantes y de mayor aceptación en la filosofía occidental moderna; paradigmáticamente, reemplaza prácticamente la concepción ontológica de la 'sustancia'. Los dos términos tienen una sola raíz común: *hypokeimenon* en griego y *substratum* o *subiectum* en latín, es decir, 'lo que yace por debajo'. Mientras que a lo largo de las épocas antigua y medieval, "sujeto" tenía acepción universal y ontológica (como sinónimo de "sustancia"), en la época moderna, se lo viene aplicando exclusivamente para el ser humano, en especial en el sentido de 'centro gnoseológico' (algo parecido también ocurrió con el concepto de 'existencia').[9] Esto no solamente indica la radicalidad del 'giro antropológico' en la modernidad europea, sino además el proceso de la 'ontologización' del conocimiento (en el 'sujeto trascendental') y de la 'gnoseologización' de la realidad. El 'sujeto' humano (que puede ser empírico o trascendental) se convierte en *copula mundi,* y más todavía: en el mundo mismo *(cogito cogitata mea).* El 'sujeto' moderno no solamente es constatativo, receptivo o procesativo, sino constitutivo y creativo en un sentido radical: 'crea' desde la nada (o sea: de sí mismo) la realidad intencional como *nöema.*

La concepción occidental del 'sujeto' implica una serie de concepciones secundarias que han resultado ser imprescindibles para el sentimiento común del ser humano occidental moderno. Las concepciones de 'autonomía', 'espontaneidad', 'soberanía', 'individualidad', 'personalidad', 'responsabilidad' y 'autenticidad' expresan, de una u otra manera, este 'mito fundacional' de la modernidad occidental que

---

9 La historia terminológica y conceptual de 'sujeto', 'sustancia' y 'existencia' es muy complicada y ha sufrido varios cambios paradigmáticos. El termino *hypokeimenon* como equivalente terminológico de *subiectum* y *substratum* fue usado por Aristóteles en el sentido de 'sustancia', lo que continuaba durante toda la época medieval. Recién a partir del siglo XVII, se impone el uso específico en el sentido psico-epistemológico ('yo'), reservando el término "sustancia" para la ontología. El concepto 'existencia' *(ousia, existentia)* tenía uso universal y metafísico (como *actus essendi*), hasta la especificación antropológica por el existencialismo (Kierkegaard).

a partir del gran ¡*eureka*! de Kant (o antes de Copérnico) viene a convertirse en 'verdad' indudable del ser humano occidental.[10] Existe un 'sujeto' libre y espontáneo que está frente a un 'objeto' inerte y necesario. Aunque Hume asestó un golpe mortal a la concepción 'sustancialista' del sujeto, la historia, desde Descartes hasta Heidegger, nos demuestra el alto grado de ontologización de la subjetividad. No sólo la crítica del (post-)estructuralismo y de la postmodernidad, sino, sobre todo, de la filosofía intercultural, han puesto de manifiesto la relatividad cultural (monoculturalidad) de la concepción occidental del 'sujeto'. La diástasis entre 'sujeto' y 'objeto' *(Subjekt-Objekt-Spaltung)* no tiene porqué ser un rasgo universal y necesario (mejor dicho: esencial) de la realidad (ser), ni del conocimiento (conocer).

Para la filosofía andina[11], lo primordial no son los *relata* —en este caso: 'sujeto' y 'objeto'—, sino la relacionalidad o relación misma. Inclusive podemos afirmar lo que para el espíritu occidental resulta absurdo: hay una relación sin *relata*. El ser humano *(runa/jaqi)* entonces no es un 'sujeto' en sentido estricto, el centro de actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo, el punto de vigilancia y observación, sino ante todo es 'relacionalidad'. No se puede definir al *runa/jaqi* mediante concepciones ontológicas o gnoseológicas, sino por medio de 'concepciones' relacionales. Por eso, prácticamente es imposible e infructífero tratar de buscar un 'equivalente homeomórfico' en la filosofía andina para el concepto occidental del 'sujeto'.

La misma concepción de la 'subjetividad', tal como se nos presenta en la modernidad occidental, tiene presupuestos culturales que resultan en gran medida ser 'inconmensurables' con los presupuestos culturales andinos. Esta es una de las razones por la que el ser humano foráneo no entiende (o no puede entender) la extrañeza que manifiesta el *runa/jaqi* frente a los valores supuestamente 'universales'

---

10 Me refiero al hallazgo *(¡eureka!)* de la 'subjetividad', producto de la actitud crítica y de la vuelta paradigmática de la modernidad. Copérnico anticipa en la astronomía, lo que Kant más tarde fundamentaría filosóficamente: el universo (objeto) gira alrededor del sol, la 'luz natural' *(lumen naturale)* de la razón humana (sujeto); todos los objetos entran al campo de gravitación del sujeto (trascendental) humano.

11 Para una mayor profundización del tema, consulte: Estermann, Josef (2001). "La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*): Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino". En: *Itinerarios* Nº 4 (revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia). 21-43.

de individualidad, personalidad, responsabilidad personal, interioridad y autenticidad. Son 'mundos' que nos separan, pero a la vez podemos intentar tender puentes interculturales de mutuo respeto, por la alteridad de cada uno de los paradigmas.

El ser humano andino entonces 'define' su 'identidad' (otro concepto occidental muy cargado) en y a través de 'relaciones'; es, en sí mismo, una *chakana,* un puente o un 'nudo' de múltiples conexiones y relaciones. En primer lugar, el centro de gravitación no es el 'individuo' o la persona absolutamente separada *(kat'authon),* sino una entidad meta-individual (que no necesariamente es lo 'universal'). El individuo, en sentido occidental, para la filosofía andina es un 'nada', un 'vacío total', un no-ente; como mónada individual existe realmente 'sin ventanas', y por lo tanto: no existe.[12] La relacionalidad es constitutiva para la identidad antropológica andina; la individualidad (si fuera un valor) sólo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundacional. El *cogito ergo sum* de Descartes para el *runa/jaqi* andino se convertiría justamente en su negación: *cogito ergo non sum.* Es decir: El sujeto individual ('yo'), mediante un acto aislado e inmanente *(cogito),* justamente se da cuenta de su 'no-ser' *(non sum),* de su vanidad total, de la precariedad 'ontológica' que le ubica al borde de la plena nihilidad *(Nichtigkeit).* La proposición básica (aplicando el *arjé* cartesiano) de la 'runasofía/jaqisofía' andina sería: *celebramus ergo sumus* ('celebramos, y por lo tanto existimos'). La 'identidad' (*idem:* 'lo mismo') andina es justamente 'relacionalidad' entre 'heterogeneidades' (*heteros:* 'otro', 'ajeno'). Una persona es 'sí misma' en la medida en que se relaciona con 'otra'.[13]

---

12 La inferencia implícita es la siguiente:

a. Para la filosofía andina, cada ente existente es un ente relacionado.
b. La definición occidental del 'individuo', mediante el concepto de la 'sustancia', es monádica (sin propiedades relacionales).
c. Un ente monádico ("mónada") para la filosofía andina es no-existente.
d. *Ergo:* El individuo (en sentido occidental) para la filosofía andina no existe.

13 La filosofía dialógica del siglo XX (Rosenzweig, Buber, Lévinas) viene enfatizando este punto con respecto a la 'identidad personal', y el estructuralismo con respecto al 'significado'. La diferencia principal con la filosofía andina (entre muchas otras) consiste en el hecho de que para ésta última, no es el 'otro' quien me da la identidad, sino la relación misma que existe primordialmente (antes del 'diá-logo') entre todos los elementos cósmicos. La estructura relacional no es diádica (entre dos) sino 'poliádica' (entre muchos).

Tal como a nivel cósmico de la pachasofía, también a nivel runa-/jaqisófico, el *arjé* o principio básico no es algo monádico (sustancia, ente, individuo, átomo), sino una estructura relacional o 'poliádica'. Tampoco es diádica como lo sostiene la filosofía dialógica; tanto el individuo particular (la terminología traiciona: "particular" quiere decir 'parcial') como la pareja reciben su razón de ser, su 'identidad' y su sentido de algo mayor, de una estructura holística. El ser humano es 'parte' del cosmos que se define por la red universal de relaciones mutuas y bien determinadas. A la vez, el ser humano como *chakana* celebrativa predilecta 'refleja' el universo (no en el sentido gnoseológico de Leibniz), no como individuo, sino como colectividad, como grupo básico. En los Andes, la entidad colectiva fundamental (hasta podríamos decir: 'trascendental') y la base imprescindible de la 'identidad' es el *ayllu*, la unidad étnica de las comunidades campesinas. El *ayllu* no es una categoría netamente genealógica (familia extensa), ni una entidad exclusivamente socio-política. El *ayllu* es la 'célula de la vida', el 'átomo' celebrativo y ritual, pero también la base económica de subsistencia y trueque interno.[14]

En la época incaica, el *ayllu* aglutinaba a las familias nucleares-simples y nucleares compuestas que estaban vinculadas por el parentesco real y no meramente ficticio. Regía la prohibición del incesto y endogamia (biológica) entre los miembros de una familia nuclear, mas no entre los del *ayllu*. Las uniones sexuales de los *hatunruna* ('gente grande' o campesinos) debían llevarse a cabo entre varones y mujeres pertenecientes a un mismo *ayllu* (endogamia social). Cada *ayllu* se consideraba descendiente de una sola pareja de antepasados remotos como fundadores del grupo (*mallki* o 'árbol', respectivamente

---

14 No existe una traducción exacta de la palabra quechumara *ayllu:* por un lado, es la unidad étnica de la comunidad campesina andina, por otro lado, la familia extensa, y en otro sentido el pueblo o la aldea en sentido geográfico *(mark'a)*.

El 'sujeto' exclusivo *(noqayku/nanaka)* se refiere en sentido estricto a los miembros de un *ayllu* para diferenciarlos de los miembros de otro *ayllu*.

Cabe mencionar que el pronombre personal de la primera persona singular ('yo') en quechua es la forma mutilada e incompleta de la forma para la primer persona plural ('nosotros'): *noqa* ('yo') y *noqayku/noqanchis* ('nosotros') tienen una misma raíz común (contrariamente a los idiomas europeos). En aimara, la primer persona singular ('yo') es *naya*, y las primeras personas plurales son *jiwasanaka* y *nanaka* ('nosotros'). Es muy típico que el aimara posee una cuarta persona singular *(jiwasa)* que indica 'nosotros' en el sentido de 'tú y yo' (lo que para Occidente nunca es considerado "singular").

wilamasi o 'parentesco'); todos sus descendientes tenían la misma autoridad que los fundadores.[15] Aunque la estructura social en los Andes ha cambiado considerablemente, debido a las grandes migraciones y la irrupción de elementos ajenos, se puede apreciar en el campo hasta hoy día el ordenamiento social, cúltico y económico en torno al *ayllu* que se suele denominar "comunidad campesina". Un comunero tiene su identidad como tal, porque pertenece al *ayllu*, normalmente por nacimiento, y vive en la *mark'a* (aldea) que aglutina las casas de las familias nucleares-simples. El individuo que, por alguna razón, es expulsado del *ayllu* o se marcha voluntariamente, pierde su 'identidad' y se transforma en un 'nada' socio-económico. Con el surgimiento de grandes ciudades y el impacto de las formas de vida exógenas, hoy día le es posible adquirir una nueva identidad.

El individuo que rompe con los lazos intrínsecos del *ayllu*, prácticamente firma su propia sentencia de muerte, pero sobre todo distorsiona severamente el orden socio-económico, ritual y celebrativo, y por tanto, el orden cósmico *(pacha)* holístico. Hasta la llegada de los sistemas privatistas y su impacto económico, sólo existía propiedad colectiva de tierras de cultivo, agua y pastizales para la ganadería. El *ayllu* como entidad económica básica es el lugar de la producción colectiva, a través de formas de trabajo que se basan en el principio de reciprocidad. Mediante la *mink'a* (traducido como "colaboración", "participación"), los miembros del *ayllu*, que son a la vez los jefes de las familias nucleares-simples, 'colaboran' en forma colectiva para obras de beneficio común (canales de riego, carreteras, encauzamiento de ríos, etc.). En aimara, *mink'aña* significa "alquilar o servirse de cualquier persona, pagándole por su trabajo o por lo que le manda a hacer" (Bertonio)[16]. El *ayni* (reciprocidad de trabajo, ayuda mutua, cooperación) es una forma institucionalizada de reciprocidad laboral que es imprescindible para la vida de cada miembro del *ayllu*. Para la cosecha, la siembra, el riego y muchos otros trabajos de envergadura, el comunero pide el apoyo de los demás miembros del *ayllu*; como recompensa recíproca, también ayudará a sus colaboradores en las ocasiones similares. Esto también se refiere a

[15] Véase:
Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo.* Lima: Amaru. 115-131.

[16] Bertonio. Ludovico (1612; 1993). *Vocabulario de la lengua aymara.* La Paz Radio San Gabriel. 773.

los instrumentos y animales de trabajo (bueyes, acémilas, llamas) que normalmente son escasos y sólo pueden ser mantenidos colectivamente. El *ayni* es una forma de trueque a nivel del esfuerzo laboral: "tú me ayudas ahora, y yo te ayudaré en otra oportunidad". Se entiende que no se puede violar este principio, salvo a costa de severas penas y hasta la expulsión del *ayllu*.[17]

Las formas recíprocas de trabajo y ayuda son elementos intrínsecos de la identidad del ser humano andino; se 'identifica' como uno de los miembros de la *mink'a* y del *ayni*, y como tal 'cuenta'. Esto no quiere decir que se tratara de una definición del *runa/jaqi* como *homo oeconomicus*. Lo económico —como he señalado anteriormente— es, en el fondo, la presentación ceremonial y cultivacional del cosmos entero como 'casa' *(oikos)*, en y a través del trabajo. Pero las formas recíprocas de interrelación social desbordan ampliamente el campo laboral y mercantil; también en las fiestas, los lazos de compadrazgo, los ritos religiosos y las relaciones matrimoniales, está presente el principio de reciprocidad. El verdadero 'sujeto' (para usar un vocablo totalmente ajeno al mundo andino) humano en los Andes es el *ayllu*, la colectividad organizada y ordenada mediante un conjunto de relaciones establecidas. Pero en un sentido último, el 'sujeto' es el mismo cosmos *(pacha)* con su sistema de relacionalidad múltiple, del que el *runa/jaqi* es partícipe y co-cultivador. En este sentido, el ser humano andino (como colectividad) es un 'co-sujeto' que a la vez es 'co-objeto'.

El ser humano andino nunca se autoconcibe como 'sujeto' que está frente a un 'objeto'; más bien es y ejerce una 'función' (para hablar en términos matemáticos). El ser humano es 'co-laborador' cósmico o pachasófico, con una determinada 'función' o tarea en el conjunto de relaciones;[18] se trata entonces de una 'identidad funcional'

---

17 Véase el capítulo 8.4. "Reciprocidad runasófica/jaqisófica".

18 La 'función' de cada elemento se define por su 'lugar' *(topos)* pachasófico que más que una determinación 'topológica' es una caracterización ética: el lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al ser humano), es la 'función' que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio. En este sentido, el ser humano no es un 'fin' en sí mismo (en el sentido del imperativo categórico de Kant), porque siempre forma parte del fin que es el orden cósmico total. Para parafrasear a Kant: un cosmos sin ser humano (su 'función' específica) es ciego; y el ser humano sin cosmos es vacío (un "no-ser").

en un sentido relacional, y no de una identidad monádica absoluta. En cierta forma, la crítica (post-)estructuralista del sujeto moderno occidental, como una sustancia autosuficiente y aislada, también coincide con el sentimiento andino; sólo que la relacionalidad y 'funcionalidad' del 'sujeto andino' no se definen en términos semánticos ni lingüísticos, sino cosmo-sóficos. La 'subjetidad'[19] no está relacionada con la racionalidad y libertad, ni con la autoconciencia y espontaneidad; también los animales y las plantas, los cuerpos celestes y los fenómenos meteorológicos pueden ser 'sujetos'. La dignidad específica del sujeto humano colectivo radica en su lugar trascendental y su 'función' relacional como *chakana* dentro del todo *(holon)* del universo, y no en un aspecto logo-mórfico (razón) o teo-mórfico (imagen de Dios).

7.4. Polaridad sexual

Para la filosofía occidental, la sexualidad y la condición sexual de gran parte de los entes (vivos e inertes) nunca han sido un tema prioritario, ni una interrogante que merecería una reflexión más profunda. Recién la fenomenología ha venido poniendo énfasis en el tema, y las investigaciones de Foucault forman una loable excepción a la ausencia casi completa de este asunto.[20] Pero aún las excepciones muy esporádicas se limitan a ha sexualidad humana. La filosofía andina, en contraste, interpreta la condición sexual como una constitución universal y hasta cósmica: todo es "sexuado" en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos meteorológicos,

---

19 Uso el neologismo "subjetidad" en el sentido de 'ser sujeto', para distinguirlo de la "subjetividad" como un modo de relatividad y espontaneidad; además permite liberarse de una acepción exclusivamente antropológica y gnoseológica.

Cf. Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca. 279-282; 303-305.

Idem (1978; 1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. La Haya; Salamanca. 51s.; 97-115; 143-147; 204-215.

20 Véase:

Foucault, Michel (1976-1984). *Histoire de la Sexualité* [*Historia de la sexualidad*. 3 vols.]. París; Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. La Haya; Salamanca. 262-292.

Merleau-Ponty, Maurice (1942; 1957). *La structure du comportement* [*La estructura del comportamiento*]. París; Buenos Aires: Hachette.

cósmicos y religiosos. La sexualidad (o mejor sería: 'sexuidad')[21] como 'bisexualidad' forma parte del orden cósmico y expresa en forma muy sintética y expresiva el principio de complementariedad. Como la orientación 'espacial' entre arriba *(hanaq/alaxa)* y abajo *(uray/manqha)*, también la orientación sexual entre lo femenino *(warmi)* y masculino *(qhari/chacha)* es de vital importancia para la relacionalidad cósmica andina. Tal como los principios taoístas de *Yin* y *Yang*, los principios 'sexuales' influyen también en los Andes todos los campos de la realidad. A lo masculino corresponde el lado derecho *(paña/kupi)* con el sol, la estrella matutina, el día, el rayo, las cumbres, el Este y el verano; a lo femenino el lado izquierdo *(lloq'e/ch'iqa)* con la luna, la estrella vespertina, la noche, la nube, la *pachamama*, el Oeste y el invierno.[22]

Pero también en lo religioso (teologal) hallamos la polaridad sexual, como veremos en el acápite correspondiente.[23] La (bi-)sexualidad es

---

[21] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: en Occidente, el concepto de la 'sexualidad' se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. 'Sexualidad' para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de "sexuidad", pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de las tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

Véase también:

Mejía Huamán, Mario (1994). ***La sexualidad en la cosmovisión andina***. Lima: Sociedad Peruana de Pensamiento Andino.

[22] Como ya he notado, en el 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui, la *pachamama* está en el lado derecho (es decir: de lo masculino), la fauna y flora en el lado izquierdo (de lo femenino). El agua parece tener una doble identidad 'sexual': como río *pillcomayu* que sale de la *pachamama*, es masculina; como lluvia, manantial y laguna o mar *(mama qocha/laram quta)*, es femenina. Para el *runa/jaqi* andino contemporáneo, la *pachamama* es sin duda femenina. Los animales más bien son considerados masculinos, aunque ciertamente comparten (tal como el ser humano) la bi-sexualidad; con preferencia, la mujer pastorea los animales domésticos *(uywakuna/uywanaka)*, lo que indica una polaridad sexual. La fauna se relaciona con la *pachamama* y es interpretada como femenina. El agua *(unu/uma)* es una *chakana* inter-sexual importante: como 'lluvia' *(para/jallu; poqoy)* relaciona *hanaq/alax pacha* con *kay/aka pacha*, pero también los *apus/achachilas* con la *pachamama*, como manantial *(pukyu/phuch'u)*, *kay/aka pacha* con *ukhu/manqha pacha*, pero también el subsuelo *(paqarina/uraqi manqha)* con la *pachamama*. Las lagunas *(qocha/quta)* y el mar *(mama qocha/laram quta)* son *chakanas* inter-sexuales.

[23] Véase capítulo 9.4. "Lo divino como *chakana*".

la condición básica de la complementariedad polar. Los fenómenos cósmicos y meteorológicos expresan esta polaridad sexual a su manera: día y noche, sol y luna, nube y rayo se complementan como dos polos 'opuestos', pero de ninguna manera excluyentes. La unidad básica no es uno de los extremos de dos polos, sino la tensión permanente (para no decir 'dialéctica') entre dos polos complementarios. Esta polaridad o tensión es la fuente dinámica de la vida: el sol (♂) calienta la tierra (♀), el agua de las lluvias (♂) fertiliza la *pachamama* (♀), la luna (♀) dialoga con los *apus/achachilas* (♂), los animales (♂) 'comulgan' con las plantas (♀), la nube (♂) produce el rayo (♀).

La concepción occidental de una absoluteza teologal 'monádica', por encima de toda polaridad, es un absurdo para la filosofía andina. Lo 'absoluto' (no-relacionado) sería la nada, la no-existencia total; fuera de la relacionalidad no 'existe' nada ni nadie. Y como esta relacionalidad es básicamente de carácter complementario-polar, expresada simbólicamente por la 'sexuidad', no existe nada de manera totalmente asexual (o 'asexuada'). La 'asexualidad' o 'metasexualidad' es una concepción abstracta que no corresponde a la intuición más profunda del *runa/jaqi* andino. Ni siquiera Dios es asexual o metasexual.

Lo que compete a lo pachasófico en general, también tiene su vigencia plena a nivel antropológico (runa-/jaqisófico). El ser humano es esencialmente "sexuado", y esta condición revela la complementariedad entre lo femenino y masculino, como *conditio sine qua non* de formar una unidad meta-individual concreta. El *runa/jaqi* es definido en términos sexuales como mujer o varón,[24] y esta misma 'definición' revela la 'insuficiencia' intrínseca del individuo separado y aislado. La persona particular no es suficiente, ni completa, sino requiere para su plenitud del polo opuesto y complementario, tal como lo había señalado también Platón (en otro contexto), mediante el mito de Aristófanes del 'ser humano andrógino', en el *Symposion*. El individuo autárquico y autónomo es para la filosofía andina un 'no-ser', una mitad incompleta, un ser sumamente deficiente. Por eso, hablando en términos de 'identidad', el ser humano andino sólo tiene identidad en la medida en que se realice complementariamente.

---

[24] En quechua y aimara, a las personas de cada edad se las diferencia por la referencia a las dos categorías de *warmi* y *qhari/chacha*. *Warmi/imill wawa* es el bebito femenino, en castellano andino "mujercita"; *qhari/yuqall wawa* es el bebito masculino, en castellano andino "varoncito". El español usa para las edades anteriores a la madurez sexual denominaciones 'neutrales': "niño-niña"; "joven-joven"; "muchacho-muchacha".

Aunque el *ayllu,* con su estructura recíproca de organización y producción, es la unidad básica de convivencia andina, la pareja bi-sexual (varón y mujer o *chachawarmi* en aimara) 'presenta' en forma más nítida la estructura y el orden cósmicos. En la polaridad (sexual) de mujer y varón (que no es un dualismo, ni una dualidad excluyente), el universo *(pacha)* tiene su expresión más densa y básica, sobre todo a través de la forma ritual y celebrativa. La 'pareja' (no sólo la humana) es como el 'símbolo' concreto *(concrescere)* o el 'misterio' (sacramento) del orden polar con sus principios básicos de complementariedad, reciprocidad y correspondencia.

La mujer andina se relaciona (en el eje de complementariedad) con preferencia con lo masculino, no sólo con el varón, sino con muchos fenómenos cósmicos de 'sexuidad' masculina; lo mismo vale —*mutatis mutandis*— para el varón. Así la mujer se dedica sobre todo al pastoreo del ganado (como representación de lo masculino), y el varón al cultivo de la tierra (símbolo por excelencia de lo femenino). Aunque las mujeres pueden ayudar en las labores agrícolas, nunca 'abren' la *pachamama* (es decir: nunca aran), ni siembran (el acto de la 'inseminación'). Esta relación es más de complementariedad que de correspondencia, o más precisamente: de una polaridad complementaria y dinámica. La condición sexual no sólo 'complementa' lo que por sí solo es deficiente y 'a medias', sino que además 'genera' vida y conserva los grandes ciclos vitales.

La 'diferencia' sexual complementaria es la *conditio sine qua non* de la 'unidad' pachasófica, que es una relación; la identidad andina sólo se da en y a través de la diferencia que nunca es excluyente ('lo uno sin lo otro'), sino siempre incluyente ('lo uno con lo otro'). El dinamismo 'dialéctico' (o tal vez mejor: 'dia-sófico') entre lo femenino y lo masculino es tan fuerte en los Andes que gran parte de los bailes, rituales, costumbres y juegos tienen una connotación (inconscientemente) 'sexual'. El *wayno/wayñu* es una forma de bailar donde se expresa o 'presenta' en forma muy concreta la polaridad sexual dinámica y fecunda, simbolizando de esta manera la condición cósmica igualmente 'sexuada'. Para el *runa/jaqi* es inconcebible que dos personas del mismo sexo bailen juntos, salvo como formas coreográficas que son partes intrínsecas de un dinamismo polar.[25]

---

[25] Acerca de la 'sexualidad andina' *in concreto,* consulte:

Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo (1996). *Eros Andino.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Tal como el vocablo quechua *noqa* ('yo') es una mutilación del vocablo completo *noqanchis* ('nosotros'), la persona solitaria y soltera, autárquica y autónoma es una mutilación estéril de la unidad vital que es la pareja heterosexual. Las personas (voluntaria o involuntariamente) solteras y homosexuales tienen una posición muy difícil en el mundo andino; son consideradas 'incompletas' y sobre todo 'estériles' (infecundas). El celibato católico nunca ha podido 'inculturarse' en el mundo andino; la gente comprende perfectamente si el 'cura' tiene una mujer. Puede ser que el celibato por motivos religiosos todavía cuenta con una cierta base pachasófica en el sentido de que se trata de una *chakana*, un puente ritual y sacramental entre *kay/aka pacha* y *hanaq/alax pacha*. La persona célibe, en este sentido, también es 'relacional' o 'relacionante' entre ámbitos sexualmente complementarios, y por lo tanto 'fecunda'.

Algo parecido habrá ocurrido con las famosas *akllakuna* (del quechua *akllay:* 'escoger') incaicas; su vida célibe (provisional) obedecía a su función ritual específica de ser servidoras exclusivas del *Sapan Inca*. Esto no impedía que pudieran ser 'regaladas' como esposas a los jefes guerreros o nobles; con este cambio, también cambiaba la 'función', y por tanto la condición sexual. Los sacerdotes andinos *(altomisayoq/yatiri)* sólo son célibes cuando ejercen su función, pero no son solteros de por vida; en el mismo ritual, la polaridad sexual se da de otra manera que en la vida cotidiana: el *altomisayoq/yatiri* 'comulga' con la *pachamama*.[26]

La polaridad sexual complementaria como un principio básico de la runasofía o jaqisofía andina choca con muchos fenómenos, formas de vida y apreciaciones axiológicas de Occidente. Aparte de la soltería duradera y el celibato religioso o no-religioso, el mundo andino no (re-)conoce la homosexualidad que, de una u otra manera, estaba presente en la misma base de los comienzos griegos de la filosofía occidental. No es que serían argumentos de tipo ético (en sentido occidental) los que condenaran la homosexualidad, sino su incompatibilidad total con los principios básicos de la pachasofía. La persona homosexual no forma ninguna *chakana* vital en el orden cósmico, y por lo tanto, es 'estéril' (no-dinámica) y 'narcisista' (no-relacional).

---

26 Los sacerdotes andinos *(pampamisayoq; altomisayoq/yatiri)*, tienen como personas normalmente pareja; pero al ejercer su función de 'chamán', en las instrucciones y los preparativos para su tarea, y en los 'encuentros' con los *apus/achachilas* son célibes. Como 'pareja' forman uno de dos polos complementarios de una *chakana;* como 'chamán' o sacerdote, más bien **son** una *chakana*.

Una pareja homosexual para el ser humano andino es como dos personas solteras aisladas; la 'personalización' del *runa/jaqi* no se forja, en primer lugar, mediante relaciones 'personales' (amistad, amor, respeto, diálogo), sino en base a relaciones 'biológicas' o vitales. Esto no se debe entender como 'biologismo' crudo, sino más bien como un pan-vitalismo cósmico: El *runa/jaqi* es fruto, parte y generador de la vida. En todo esto, la *chakana* de la 'pareja' (heterosexual) cumple una función de conservación y generación perpetua del orden cósmico. Del mismo modo, el hecho de tener un solo hijo, ningún hijo o sólo hijos del mismo sexo, es un fenómeno no muy apreciado en el mundo andino. La polaridad sexual no sólo se da a nivel de la 'pareja' adulta, sino también entre los hijos.[27]

Es un fenómeno interesante que, en público, la 'pareja' muchas veces se 'disuelve'; el varón se junta con los varones, y la mujer con las mujeres. La complementariedad sexual en este caso se da a otro nivel, es decir: entre dos grupos. A pesar de que cada grupo esté ocupado con sus propios quehaceres, esto nunca significa 'separación' o distanciamiento: mujeres y varones se complementan en su alteridad respectiva. La tendencia 'andrógina' de la cultura occidental en las últimas décadas (corte de cabello, ropa, adornos, ocupaciones, etc.) no encuentra eco en el mundo andino. La diferencia (o polaridad) sexual prevalece sobre la igualdad antropológica metasexual o asexual.

A la filosofía andina corresponde tampoco una posición feminista extrema que insiste en la auto-suficiencia antropológica de lo femenino, la independización completa del género femenino y la exclusión mutua casi mortal entre varón y mujer ('lucha de los sexos'). Pero sí concuerda perfectamente con una posición feminista que reivindica la igualdad valorativa entre mujer y varón, que no es 'equidad', sino 'equivalencia'. La complementariedad sexual enfatiza a la vez la diferencia fundamental de los dos polos, y su 'peso' equivalente (horizontal) en la constitución de la unidad bipolar. Ni el varón

---

[27] Hasta el siglo XVIII, los matrimonios en Occidente no correspondían en su mayoría al ideal de una relación de amor, sino a criterios económicos, sociales o de linaje. Las ideas contemporáneas occidentales acerca de 'amar', 'amistad', 'relación' y 'maduración personal', no son compatibles con las ideas andinas. Las relaciones entre personas se definen, en primer lugar, por el grado de consanguinidad, parentesco y compadrazgo y no por la afinidad emocional o la atracción personal. Hasta en los mismos matrimonios, no se trata de una 'relación personal' en sentido occidental, sino de una red de relaciones inter-familiares que se establecen por la unión matrimonial.

está por encima de la mujer (patriarcalismo), ni la mujer está por encima del varón (matriarcalismo), sino que los dos están en posición igualitaria uno frente a otra, completándose mutuamente.

No cabe duda de que la cultura occidental —inclusive la filosofía— es, en su gran mayoría, patriarcal y androcéntrica. Los últimos movimientos de una filosofía feminista (como continuación de la teología feminista) demuestran la masculinidad subyacente al pensamiento filosófico occidental, a pesar de aparecer como sexualmente 'neutral'. La supuesta supra- o superculturalidad de la filosofía occidental que a la vez es una supuesta supra-sexualidad, esconde el androcentrismo existente y dominante: es una filosofía hecha por representantes del sexo masculino y con concepciones fuertemente relacionadas a lo masculino. La predominancia de la razón y de la lógica, y la ausencia casi total de los sentimientos, la sensitividad y sensibilidad son un indicio para tal afirmación.[28] La filosofía andina no es metasexual o sexualmente 'neutral'. Pero rechaza a la vez el androcentrismo y ginocentrismo como aproximaciones inadecuadas a la 'realidad'. El enfoque principal es dual en el sentido de la polaridad sexual que impregna todos los ámbitos de la vida y del cosmos. Sin embargo, habrá que analizar más detenidamente el fenómeno del 'machismo' que también se da en el mundo andino. Existe un debate muy controversial sobre la cuestión de la endogeneidad o exogeneidad del machismo: ¿existía ya en la época pre-hispánica, o fue importado recién por los conquistadores?

El machismo[29] defiende la superioridad de lo masculino sobre lo femenino, mediante una supuesta virilidad creadora, ordenadora y generadora. Aparte de los presupuestos psicológicos, funciona, sobre

[28] Las pocas excepciones de filósofas (que además se concentran en el siglo XX) no invalidan esta hipótesis. Pero más que el sexo del sujeto filosófico, importa la influencia de lo masculino y patriarcal en las mismas concepciones filosóficas. A manera de ejemplos: La predominancia del intelecto sobre los sentidos; el lenguaje agresivo y dominador ("com-prender", "a-prehender", "con-cebir", "captar", "analizar", etc.); la exclusión lógica; la ética virtudinal (*vir*: 'varón'); la analidad (purismos filosóficos) y la necrofilia (mecanismos anti-orgánicos) implícitas. Para un análisis más profundo, desde el punto de vista de la sabiduría andina, véase:

Estermann, Josef (2006). "La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental". En: *Concordia*. [en prensa].

[29] Con respecto a la terminología, existe la idea de que el término "macho" provenga del quechua. Si bien es cierto que existe el vocablo quechua *machu* y sus derivados *machula* ('anciano', 'abuelo') y *machuyuy* ('envejecer'), no tiene ninguna relación semántica con lo 'masculino'. *Machu* significa 'viejo', 'antiguo';

todo, como una ideología de poder en la vida social. De acuerdo a los principios básicos de la filosofía andina, el machismo es un elemento totalmente extraño e incompatible: lo masculino y lo femenino co-existen en el mismo nivel, pero con 'funciones' distintas y hasta opuestas (polares). La equivalencia (igualdad de valor) de los sexos no implica equidad (identidad); el *runa/jaqi* insiste en la diversidad de funciones, maneras de expresión, competencias y roles entre mujer y varón, que no son los mismos que en Occidente. Ambos sexos tienen funciones 'públicas' y 'domésticas'; la economía no es el campo privilegiado del varón, sino que es compartida por los dos sexos según la complementariedad (por ejemplo: mujer-ganado y varón-tierra). La cuestión del 'machismo incaico' es de tipo antropológico y tiene que ver, sobre todo, con asuntos de poder y cohesión. La ausencia runa-/jaqisófica del machismo también se nota en la religiosidad andina. De ahí que me inclino a la hipótesis de que el machismo presente en el mundo andino es, en gran medida, exógeno.[30]

7.5. Psicología andina

La antropología occidental sostiene, desde Pitágoras hasta nuestros días (con excepciones), una bipartición (alma y cuerpo) o tripartición (alma, espíritu y cuerpo) del ser humano. El alma *(psyjé)*, este gran

---

la palabra española "macho" (animal masculino) se traduce en quechumura por *orqo/urqu* que se usa como adjetivo (*orqo/urqu waka:* 'toro'). El sustantivo quechua *orqo* significa 'cerro', 'montaña' (en aimara hay otra palabra distinta para 'cerro': *qullu*); la familiaridad etimológica (entre 'cerro' y 'animal masculino') es otro indicio para la masculinidad de los 'cerros' *(apu/achachila)*. El término "machismo" tiene entonces como origen la palabra española "macho", y de ninguna manera el vocablo quechua *machu*.

30 En la época incaica (que es un lapso de tiempo bastante corto) vino estableciéndose una religiosidad y sociedad bastante androcéntricas, tal como ha sido el caso con la 'revolución' de Ekhnatón en el Egipto Antiguo. Se puede observar un proceso paulatino de un politeísmo preincaico a un monoteísmo incaico, o por lo menos una monolatría (la veneración de un solo Dios): *Inti* (el Sol) es introducido (sobre todo por el Inka Pachakuteq) como la deidad universal que tiene la función (ideológica) de unir el gran imperio del *Tawantinsuyu*. El androcentrismo religioso también se reflejaba en lo social: la jerarquía incaica —desde el mismo *Sapan Inka* como *Intiq Churin* ('Hijo del Sol') hasta el *hatunruna* (campesino)— es de tipo masculino, aunque ciertamente cada nivel de poder tenía su 'pareja' femenina *(qoya, ñusta)*. Parece que esta 'revolución patriarcal' y solar de los Incas no haya impactado al *runa/jaqi* común y corriente de la misma manera que el machismo importado por los españoles.

hallazgo de Pitágoras (tal vez prestado de Oriente), se opone en la tradición platónica como realidad incompatible y exclusiva al mundo corpóreo, y en la tradición aristotélica como forma subsistente a la materialidad.[31] El ser humano, más que ser un 'puente', es considerado un ser 'híbrido', un ente contradictorio, un nada y un dios, un gusano y un ángel (Pascal): la parábola platónica del 'carro alado' (en el diálogo *Fedro*) sirve de 'mito fundacional' para gran parte de la antropología occidental.

La runasofía o jaqisofía andina parte de una concepción cósmica del ser humano: el *runa/jaqi* es *chakana* cósmica entre diferentes ámbitos y realidades. Pero esto no implica (como en el paradigma occidental) que esté intrínsecamente desgarrado. Es, ante todo, 'relación', y no una dualidad de dos (o más) *relata* que difícilmente pueden ser relacionados (Descartes, ocasionalismo); el problema de la interrelación entre alma y cuerpo, el espinoso problema psico-físico, en este sentido no existe para el *runa/jaqi* andino. Podríamos hablar (para usar un equivalente homeomórfico) de un 'monismo neutral' (Ryle)[32] con respecto a la antropología: el ser humano es una sola entidad integral, un ente relacional en sí mismo y para los demás. Muchos de los conceptos occidentales no coinciden con la intuición más profunda de la runasofía o jaqisofía andina: 'alma', 'cuerpo', 'sustancia', 'inmortalidad', 'dualismo'.

En primer lugar, el *runa simi* (quechua) no tiene vocablos propios para 'alma' y 'cuerpo'. Para 'alma' se usa el vocablo *ánima* o *animu*, de origen español-latino, y en menor cantidad la palabra española "alma"; el sustituto quechua *yuyaq nuna* significa literalmente 'espíritu viejo' o 'espíritu que se recuerda'. Para 'cuerpo', se usa

---

[31] Es conocida la ambivalencia de Aristóteles en *De Anima* acerca de la (in-)mortalidad del alma y su interpretación posterior (averroísmo, Santo Tomás, aristotelismo renacentista). Por un lado, de acuerdo al hilemorfismo, el alma como 'forma' del cuerpo no podría subsistir independientemente de su complemento material; por otro lado, la espiritualidad de la parte intelectiva del alma (más exactamente: del 'intelecto agente') exige la sustancialidad de esta forma, y por lo tanto, la inmortalidad del alma (universal).

[32] En su obra capital, *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle arremete contra el dualismo cartesiano de cuerpo-alma, contra el 'dogma del fantasma en la máquina' *(the ghost in the machine)* y aboga por un 'monismo neutral', tal como ya Bertrand Russell había afirmado [*The Analysis of Mind*. 1921]. El 'monismo neutral' afirma que los fenómenos 'físicos' y 'psíquicos' pueden ser interpretados como manifestaciones de una sola realidad psico-física 'neutral', y no de dos realidades completamente distintas.

simplemente el vocablo español "cuerpo" o la forma quechuizada *kirpu*.[33] La ausencia de vocablos propios indica que para el *runa* resulta extraño dividir o separar estos dos aspectos del ser humano. En aimara, existe una palabra específica para el 'espíritu humano' o 'alma': *ajayu*. Para el 'cuerpo' humano, se usa el término *janchi*.[34]

Un cuerpo siempre es 'animado' (para el 'cuerpo muerto', sí hay una palabra: *aya/amaya*), y un alma siempre está 'encarnada'. Como ya hemos visto, la animación no es una característica exclusiva del ser humano, ni siquiera de los entes vivos; todo en cierta forma está animado o vivo. Por eso, muchos antropólogos califican la cosmovisión andina de 'animista'.[35] Me parece difícil transculturar este concepto y adaptarlo unívocamente al mundo andino. La categoría fundamental es la relacionalidad del todo que se produce sobre todo a través de nexos ceremoniales y simbólicos, y no en forma causal. La 'vida' *(kawsay/jakaña)* es una categoría integral y mucho más básica que las de 'cuerpo' y 'alma'. En cierto sentido, todo el cosmos 'vive' (panzoísmo o hilozoísmo)[36] y es, por lo tanto, 'animado'; los cuerpos

---

[33] También se suele usar la palabra *ukhu/manqha* (o *uhu*) que tiene una serie de significados originarios: como adjetivo significa 'interior', 'profundo', 'hondo'; como adverbio 'dentro', 'adentro'; y como sustantivo 'época', 'tiempo', pero también 'tos', 'resfrío'. El uso para 'cuerpo' es secundario, en el sentido de 'lo de adentro'.

[34] Sin embargo, el *ajayu* no coincide con lo que Occidente y el cristianismo suelen llamar "alma"; se trata de la 'fuerza vital' que puede separarse temporalmente del cuerpo (por ejemplo con el 'susto') y que permanece después de la muerte física cerca de los lugares más importantes que la persona difunta había frecuentado durante su vida. Recién después de tres años, el *ajayu* se desprende definitivamente de su entorno vital anterior. Para mayores referencias, consulte:

Fernández Juárez, Gerardo (2004). "*Ajayu, animu, kuraji*: El "susto" y el concepto de persona en el Altiplano aimara". En: Spedding, Alisson (comp. y ed.). *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes.* La Paz: Plural/ISEAT. 185-217.

[35] Para mayores referencias, consulta:

Medina, Javier (2000). *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe.* La Paz: Editorial del Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas.

Jorge Carrera habla en su novela *El volcán y el colibrí* de un "cristianismo ingenuo y el animismo andino heredado de sus ancestros" [Carrera Andrade, Jorge (1989). *El volcán y el colibrí*. Quito: Corporación Editora Nacional. 36].

[36] La tradición filosófica de Occidente conoce el 'hilozoísmo' como una concepción según la que toda la materia está viva y animada (Bruno, Diderot, Goethe, Wundt). Como el mismo concepto de la 'materia' *(hylé)* refleja un cierto paradigma (dualista) de Occidente, prefiero el neologismo "panzoísmo"; esta concepción no afirma la espiritualidad, ni la materialidad del universo, sino únicamente su 'vivacidad'. El concepto del 'animismo' es de cuño religioso y no metafísico.

celestes, los cerros, los manantes, la pachamama y los fenómenos meteorológicos también tienen 'alma' *(animu/ajayu)*.

Aparte de la animación cósmica universal, en el mundo andino existe un gran número de 'espíritus' *(nuna/achachila)* que tienen que ver normalmente con la existencia post-mortal de personas humanas. Mientras que *animu/ajayu* es la 'fuerza vital' (como en su origen etimológico grecolatino y hebreo) de los entes vivos, el vocablo quechuizado/aimarizado *alma* se refiere a la persona humana en su existencia post-mortal. Sin embargo, su significado es muy distinto a la concepción occidental de *psyjé* o "alma". Para el *runa/jaqi*, el *alma* es la persona difunta en su existencia integral que tiene hambre, que sufre y busca cercanía, que regresa a su lugar de origen, que ayuda e interfiere en la vida de los familiares, que sigue viviendo en *ukhu/manqha pacha* y puede tomar posesión de lugares estratégicos *(chakanas)*, tal como manantes, piedras, ríos y cerros. El principio de reciprocidad rige más allá de la muerte: el *alma* retribuye de una u otra manera (en forma simbólica y ritual) lo que las personas (sobre todo la familia) le habían dado durante la vida. Y los familiares, por su parte, devuelven recíprocamente un deber, llevando comida, bebida y regalos a la tumba, sobre todo en el Día de los Difuntos (1° de noviembre). El fenómeno muy conocido del "condenado" (*kukuchi* o *penaq* en quechua, y *manq'a manq'a* en aimara) también es una manifestación de este principio y de su vigencia trans-mortal: alguien que en su vida ha cometido graves faltas contra el orden cósmico y no tuvo la oportunidad de restablecer el equilibrio distorsionado, tiene que buscar como *alma* los caminos apropiados para completar la reciprocidad. También sus familiares, en 'sustitución' recíproca, pueden ayudar a restablecer el equilibrio y así 'redimir' al "condenado" para que encuentre su tranquilidad.[37]

---

[37] Acerca de los "condenados", véase:

Schlegelberger, Bruno (1992). *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. Immensee: NZW. 69; 92; 121s.; 190; 261.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 54s.

Las palabras quechuas *kukuchi* y *penaq* son de origen español: *kukuchi* (*kukuli* en aimara) viene de "cuco" (asustaniños), más es sufijo causativo *-chi*; *penaq* viene de "pena", más el sufijo genitivo *-q* ('el que sufre pena'). La palabra aimara *manq'a manq'a* viene de la palabra *manq'aña* que significa 'comer' y da literalmente el sentido de 'el que se lo come'.

Vida y muerte son dos aspectos complementarios de la 'vida' *(kawsay/jakaña)* en un sentido meta-individual y cósmico. El eje de la runasofía o jaqisofía andina no es la persona individual ('yo') y su suerte particular, sino la personería colectiva de la familia y del *ayllu*. Por eso, los antepasados *(almas/achachilas)* siguen 'viviendo' como miembros del grupo colectivo y son 'presentados' ritual y ceremonialmente como 'espíritus' protectores *(nuna/achachila)* del *ayllu*. También existen 'espíritus negativos' *(soq'a, ñak'aq/kharisiri, anchanchu, awki, saqra/saxra, supay/supaya)*[38] que revelan un cierto trastorno en el equilibrio personal, colectivo o inclusive cósmico. No se trata de *almas* en un sentido estricto, sino de fenómenos 'privativos' que ocurren cuando la red de relaciones está severamente dañada. La irrupción del ser humano blanco con la Conquista ha dado lugar al fenómeno del *ñak'aq/kharisiri* (pistaco, degollador, sacasebos) como un fenómeno de 'crisis' y de violación del principio de reciprocidad. El *ñak'aq/kharisiri* supuestamente es de color blanco y agarra de noche a los *runakuna/jaqinaka* para sacarles el sebo (otro símbolo de la vida), con la finalidad de hacer funcionar sus máquinas, autos y hasta computadoras.

Una cuestión muy particular es el grado de la aplicabilidad de las teorías psicológicas occidentales, en especial del psicoanálisis (freudiano) al mundo andino. Me parece que existen muchas incompatibilidades fundamentales y de principio entre los dos paradigmas. El psicoanálisis occidental (sobre todo de tipo freudiano) no sólo enfatiza mucho el rol de la razón en el trabajo psicoanalítico (hacer

---

38 **Véase:**

Silverblatt, Irene (1982). "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". En: *Allpanchis* 19. 31-47.

Los distintos 'espíritus' no tienen en todas las partes el mismo significado. *Soq'a* normalmente significa un espíritu que daña la salud, por ejemplo el *wayra* o el *thaya*; también se usa el término para denominar un tumor del cuerpo que es atribuido a fuerzas sobrenaturales. El *anchanchu* (una palabra quechumara) es un espíritu que vive en los cerros, pero también debajo de los techos de las casas y en los barrancos. Además, es considerado el 'dueño de las minas' (en Bolivia también es llamada "tío" y "Juanikullu"). El *awki/achachila* es el 'príncipe', un espíritu poderoso de los cerros. La palabra *saqra/saxra* ('demonio') no siempre es negativa, sino puede significar también 'juguetón', 'travieso' (por ejemplo *saqra mayu*: 'rió juguetón y bravo'). *Supay/supaya* se usa tanto en sentido negativo ('diablo') como positivo ('espíritu que ayuda'). Véase también las notas 10 y 11 del capítulo 8.

consciente lo que es subconsciente), del lenguaje verbal (una terapia lingüisto-céntrica), sino sobre todo la función trascendental del 'yo' *(ego)* y su fortalecimiento como meta terapéutica. Es un modelo centrado en el individuo autónomo y consciente (como meta), en la historia netamente individual de la persona y en el carácter a-ético y monádico de los problemas 'psíquicos'. Además, es una teoría altamente a-somática, a pesar del rol protagónico de la sexualidad; es, en resumen, un modelo conflictivo del ser humano en el que luchan diferentes 'poderes' o principios por la hegemonía. La armonía encontrada (como meta de la terapia) es una armonía meramente intrapersonal e interior; no toma en cuenta (o sólo en segundo lugar) la relacionalidad social y cósmica.

Para la runasofía o jaqisofía andina, el ser humano es, antes de ser un 'yo', un 'nosotros' *(noqayku/nanaka)*, un miembro integrado de una colectividad (familia, *ayllu*). La relacionalidad social y cósmica es una *conditio sine qua non* de la integridad física y psíquica del ser humano. Por lo tanto, el ideal de un 'yo fuerte' *(Ichstärke)* del psicoanálisis de Freud, en cierto sentido, contradice los principios básicos de la antropología andina. El 'yo' se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. El ideal de una 'autonomía' personal para el *runa/jaqi* andino es un absurdo; como miembro de una red de relaciones, el individuo nunca puede establecer su propia ley *(authos* y *nomos)*, sino que tiene que insertarse en la gran ley cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Fuera de ésta, el individuo está condenado a ser un 'nada'. La forma predilecta de 'trabajar' su propia personalidad no es la razón ni el lenguaje verbal, sino el ritual y la ceremonia con un contenido simbólico. En el énfasis de lo irracional (o subconsciente) y de los sueños, el psicoanálisis occidental y la runasofía o jaqisofía andina se podrían encontrar, aunque en base a presupuestos distintos. La importancia de los sueños en los Andes tiene que ver con la presencia simbólica del universo en y a través del ser humano; por eso, los sueños normalmente tienen una connotación meta-individual y hasta meta-temporal, más cercana a la tradición bíblica que al psicoanálisis. La historia reflejada en los sueños es la historia colectiva y trans-individual; los sueños revelan algo sobre el destino de la colectividad (y no tanto del individuo).

Un psicoanálisis andino tendría que tomar en cuenta la integridad psico-física *(kawsay/jakaña)* del ser humano, como también la

relacionalidad primordial de la existencia. La forma más adecuada sería entonces el trabajo en grupo (pero no de individuos sueltos) y en base a las múltiples relaciones sociales (familia, *ayllu,* barrio). El método tendría que tomar en cuenta la forma celebrativa y ritual de 'trabajar' los problemas personales y colectivos; la palabra tendría solamente una función adicional y supletoria. En este sentido, el psicoanálisis de Jung, la bioenergética, la terapia gestáltica y las terapias sistémicas tendrían mucho más afinidad al paradigma andino que el psicoanálisis freudiano clásico. La meta implícita en las psicologías occidentales —llegar a más *Ichstärke,* autonomía y autenticidad— no puede ser transculturada como tal para el *runa/jaqi* andino. Como valores meta (*Wirstärke:* 'fuerza de nosotros') regirían la integralidad, la relacionalidad y la mutualidad. A través de ellas, también se construiría la personalidad y la responsabilidad, pero con un contenido semántico distinto al de Occidente.

7.6. Salud y enfermedad

Uno de los campos donde se manifiesta claramente la concepción runa-/jaqisófica andina, son los fenómenos de salud y enfermedad. Dentro del marco pachasófico de la relacionalidad del todo, salud y enfermedad no son fenómenos aislados, ni netamente antropológicos.

Inclusive el cosmos entero, la naturaleza del medio ambiente o la religiosidad pueden estar 'sanos' o 'enfermos'. Los parámetros universales podemos llamar "equilibrio cósmico" (para salud) o "desequilibrio cósmico" (para enfermedad); cada ruptura de las relaciones 'vitales' es causa o motivo para las enfermedades. Pero como ya indiqué en una oportunidad anterior: no se trata de una 'causalidad' física y de una 'eficacia causal', sino de un nexo simbólico-ritual, basado en los principios de correspondencia y complementariedad. Por eso, cuando hablamos de 'enfermedad' y 'salud', podemos aplicar la categoría no-occidental de una 'eficacia simbólica' (como rige, entre otros, en la homeopatía, acupuntura y astrología).

En los Andes, salud y enfermedad tienen que ver con el 'cuerpo colectivo', es decir: con las relaciones interpersonales y hasta cósmicas. No son fenómenos explicables y curables meramente en términos del individuo sano o enfermo. La medicina andina tradicional es

una medicina social, ritual y pachasófica.[39] Esto puede explicar la existencia de enfermedades típicamente andinas: El 'susto' o *mancharisqa/mulla*, el 'gentil' o *soq'a*, el 'viento' o *wayra/thaya*, y las 'enfermedades del rayo' o *qhaqya (~k'aqlla)/qhaxya*. Todas estas enfermedades tienen una relación intrínseca con elementos exteriores a la persona enferma y revelan la condición relacional de la vida. Tienen cuadros y características muy específicos que no son comparables con enfermedades 'occidentales', ni encuentran explicación (y curación) dentro del paradigma dominante de la medicina occidental. Por lo tanto, tampoco pueden ser curadas por los representantes de esta medicina, sino sólo por los curanderos andinos *(hampiq/qulliri, paqo/yatiri, kuka qhawaq/kuka uñiri, pampamisayoq, altomisayoq)*.[40] Para el *runa/jaqi*, cada enfermedad es un síntoma (signo visible) de un trastorno en el equilibrio personal, social y cósmico. Su curación consiste entonces, en primer lugar, en el restablecimiento

---

[39] De la literatura abundante sobre el tema de la 'medicina andina', sólo mencionaré algunos escritos etno-médicos:

Aguiló, Federico (1982). *Enfermedad y salud según la concepción aymara-quechua*. Sucre.

Cáceres Ch., Efraín (1995). "Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura". En: *Andes* 2. Cusco. 167-177.

Idem (1988). *Si crees, los Apus te curan: Medicina Andina e Identidad Cultural*. Cusco.

Idem (1989). *Etiología de Enfermedades Andinas: Wayra - K'ajlla - Soq'a y Mancharisqa en las Provincias Altas del Cusco*. Cusco.

Gobeil, Mariette O. (1973). "El Susto: A descriptive Analysis". En: *International Journal of Social Psychiatry* 19. 34-43.

ISEAT (ed.) (2005). "Religión y Salud: Aportes desde la fe y las culturas". Tema del Nº 7 de *Fe y Pueblo. Segunda Época*. La Paz.

Polía, Mario (1988). *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*. Piura.

Rösing, Ina (1991). *Las Almas nuevas del mundo Callawaya: Análisis de la curación ritual Callawaya para vencer penas y tristezas*. La Paz.

Sechehaye, Marguerite-Albert (1947). "La Réalisation Symbolique". En: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Apliquée* 12. Berna.

[40] De acuerdo al propósito y a la gravedad de la enfermedad, existe una jerarquía de especialistas (curanderos) que nunca se limitan a la curación 'física', sino que cumplen funciones eminentemente rituales y cúlticas. La palabra genérica para 'curandero' es *hampiq* (de *hampiy*: 'curar') en quechua o *qulliri* (de *qullaña*: 'curar') en aimara. El *paqo* (*o yatiri* en aimara) es el 'chamán' andino, un curandero profesional que se dedica sobre todo a los rituales de *despacho/luqta, pago/waxt'a* y *misha/misa*. El *kuka qhawaq/kuka uñiri* (observador de la coca) es el adivino andino *(watuq/jamuri)* que diagnostica la enfermedad por medio de la

del equilibrio dañado, que sólo es posible simbólica y ritualmente. Muchas enfermedades, por ejemplo, son atribuidas a una falta (ritual) con respecto a la *pachamama;* se dice que la *pachamama* "le ha agarrado" *(hap'isqa/katja)* a una persona que se enferma porque no ha realizado debidamente los rituales. La medicina andina no es 'técnica' ni causal, sino 'ritual' y simbólica; el logro se basa en una eficacia simbólica.

Me limito aquí al análisis de la enfermedad andina del 'susto' o *mancharisqa/mulla* (el participio perfecto de *manchay:* 'sentir', más el sufijo incoativo *-ri:* 'repentinamente'; *mulla* es un sustantivo que significa 'susto') como un prototipo de lo que significa 'enfermedad' para el ser humano andino. Las demás enfermedades típicamente andinas tienen la misma 'textura', aunque su origen y la manera de ser curadas puedan variar. El *mancharisqa/mulla* es una enfermedad, donde uno repentinamente 'pierde' el 'ánimo', 'espíritu' o 'alma', es decir: la fuerza vital. Las causas o los motivos directos para que ocurra esto, pueden ser variados: Un perro que muerde, un caballo que le bota, un toro que cornea, fantasmas *(kukuchi/kukuli, manchachiy)* y bultos *(saywa)* en la noche, un accidente, un zorrino llorando, un ruido fuerte. El síntoma típico es la 'pérdida de ánimo', es decir: el desvanecimiento de la fuerza vital y la desorganización total del equilibrio emocional de la persona. Se manifiesta mediante dolor de cabeza, pérdida de apetito, temblor de párpados, pesadillas, insomnio, sobresaltos, nerviosismo y palpitaciones fuertes del corazón. Si no se cura adecuadamente esta enfermedad, puede llevar hasta a la muerte de la persona enferma, pero en todo caso a una existencia totalmente 'desanimada'.

La enfermedad del 'susto' revela la concepción andina de la salud como 'equilibrio' integral de la persona, como estar-dentro-de-un-todo *(Eingebettetsein)* y estar relacionado con otros seres humanos, con la naturaleza y los fenómenos cósmicos. La enfermedad no es entonces una simple disfunción de un órgano que necesita

---

lectura de la coca; otros elementos 'diagnósticos' son el cuy, el huevo y el clavel. *Pampamisayoq* y *altomisayoq* son los sacerdotes andinos de alto rango que también pueden curar en casos graves o epidemias. También existen especialistas para la 'magia negra': los *layqa* (en quechumara), 'brujos' o 'hechiceros', respectivamente 'brujas'.

Véase: Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 71-80.

'reparación', sino un desequilibrio psicosomático, social y cósmico de la persona. El estado de salud es el 'estado de ánimo' (el *runa/jaqi* no hace diferencia entre "ánima" y "ánimo")[41] equilibrado y vital, en plena correspondencia y complementariedad con los demás fenómenos del medio en que se encuentra. Al suceder un 'susto', el *animu/ajayu* se queda prácticamente en el lugar mismo o es llevado por el animal o fantasma que causa el 'susto'; de tal manera, la persona asustada queda sin *animu/ajayu*, desanimada y desconcertada. El ritual curativo consiste básicamente en el proceso de unir nuevamente el *animu/ajayu* perdido con la persona asustada; esto explica que en casos graves, el ritual tiene que llevarse en el mismo sitio donde ocurrió el 'susto'.

La curación del *mancharisqa/mulla* está a cargo del especialista andino que no solamente es 'curandero', sino normalmente chamán o 'sacerdote' *(paqo/yatiri)*[42], cumpliendo de esta manera la función de una *chakana* cósmica. Como la enfermedad es 'apersonal' (el 'susto' posesiona al enfermo), la curación es un asunto de 'lucha' entre dos principios: entre la enfermedad como 'desequilibrio' y la relacionalidad vital en forma del *animu/ajayu*, simbolizada por una serie de elementos presentes en el ritual. El curandero-sacerdote solamente hace las veces de realizar la 'presentación' simbólica y ritual de esta lucha. Los pasos de la curación pueden ser descritos de la siguiente manera:

1. El diagnóstico, sobre todo mediante la 'pasada' de huevo, del cuy o la lectura de la coca. Notamos aquí nuevamente el principio de correspondencia que no tiene que ver con el principio occidental de causalidad; 'huevo', 'cuy' y 'coca' tienen la función de *chakana*. El huevo como forma intermedia (ente vivo y novivo), el cuy como animal en la frontera entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*, y la coca como *chakana* ritual, como ya vengo de explicar. Estas *chakanas* revelan el 'desequilibrio' existente en el organismo de la persona enferma y hasta pueden

[41] La palabra usada en quechua para los dos es el españolismo *animu* que resume tanto el 'ánimo' (también llamada *kallpa:* 'fuerza') en el sentido del 'deseo de vivir', como el 'ánima' como 'fuerza vital'. En aimara, existe una palabra específica que designa los dos sentidos: *ajayu*. Cuando se le ha ido a uno el *animu/ajayu* por un susto, nunca se dice: "se le ha ido el *alma*" (porque ésta se refiere a la persona difunta).

[42] En aimara, al *yatiri* que llama al *ajayu*, se le denomina *ajay jawsiri* ('el que llama a la fuerza vital').

'chupar' la negatividad acumulada (el huevo se colorea, el cuy hasta se muere).

2. El ritual del *despacho/luqta* o 'pago a la tierra', con corazón de cordero y *untu* (sebo) de oveja o alpaca. Este ritual manifiesta la importancia del principio de reciprocidad; el 'susto' ha desequilibrado el orden, y, por lo tanto, hay que tratar de 'restituir' el equilibrio en forma ritual y ceremonial, mediante un tributo recíproco a la *pachamama*, el principio de vida por excelencia.
3. Llamar con una campanilla pequeña al 'ánimo', 'espíritu' o 'alma' (es decir: el *animu/ajayu*) de la persona enferma, para que se acerque y se incorpore nuevamente al organismo 'desanimado' de la o del paciente. Este ritual se entiende, porque la causa de la enfermedad es el alejamiento del *animu/ajayu* de la persona enferma.
4. Hacer un muñequito con la ropa del enfermo, en cuyo interior se pone una *wawa* (bebito) de pan o simplemente pan. La curación tiene valor simbólico, y por eso, el/la paciente tiene que ser 'reemplazado/a' por una forma simbólica de muñeco. El ritual se hace básicamente con este 'sustituto' que, sin embargo, tiene eficacia simbólica para la persona enferma (principio de correspondencia).
5. 'Lavar' a la persona enferma con flores y plantas aromáticas *(chhokma)* y hacerla dormir. Una vez dormido/a, el curandero llama al o la paciente en el oído, con una voz aguda y penetrante, diciendo: ¡*Hamuy/jutam*, Marco, *hamuy/jutam*...! (Ven, nombre del paciente, ven...).
6. El curandero y los familiares del o de la paciente salen llevando el muñequito y el paquete del *despacho/luqta*, para llamar al *animu/ajayu* con la campanilla y con una voz más dulce y cariñosa.
7. Un cuidante armado con un 'San Martín' (chicote o látigo de tres ramales) se queda en la habitación con la o el paciente dormido/a, haciendo de guardia protector a la persona enferma.
8. La ceremonia principal se hace con preferencia en el lugar donde la persona enferma se asustó, o de lo contrario en la cima del cerro elevado próximo a la casa de la o del enfermo/a. Allá se cava un hoyo y se quema el *despacho/luqta* o la ofrenda a la *pachamama* para luego enterrarlo con coca. Otra vez, el curandero llama al *animu/ajayu* de la persona enferma, durante mucho

tiempo y aún en el camino de regreso a la casa, con el muñeco en los brazos.

9. Por medio del muñeco, el *animu/ajayu* de la persona enferma 'vuelve' a la casa; la persona enferma come el día siguiente el pan y se viste con ha ropa usada en el ritual, colocándosela al revés; esto significa que la enfermedad se 'exterioriza' y el *animu/ajayu* se 'interioriza' nuevamente.

10. Este ritual ("llamar el *animu/ajayu*"), se practica hasta tres veces, es decir: en tres martes o tres viernes, normalmente en las noches.[43] Con el resultado de que la persona enferma se recupera, 'reanimándose' paulatinamente.

Como la enfermedad es un trastorno de la integralidad psico-físico-socio-cósmica, también el ritual curativo tiene que emplear la totalidad de las maneras respectivas para restablecer la relacionalidad íntegra: formas, colores, voces, símbolos, gestos, movimientos, lugares. Todo esto sólo es 'comprensible' con el trasfondo de una lógica muy distinta de la que emplea la medicina occidental. El ejemplo del *mancharisqa/mulla* demuestra claramente que la runasofía o jaqisofía andina se ubica en el marco más amplio de la pachasofía; el ser humano no es una excepción cósmica, ni un ente autónomo o autárquico. Su dignidad consiste en la función específica de *chakana* que ejerce, dentro de una red simbólico-ritual de relaciones.

43 Estas son *chakanas:* los días martes y viernes son considerados los días más apropiados para curaciones, *despachos/luqta* y *pagos/waxt'a*. No he podido averiguar si se trata de un simbolismo prehispánico o más bien cristiano. El martes de la Semana Santa, la *pachamama* es intocable, y el Viernes Santo, no 'escucha'. La noche es una *chakana* por excelencia, sobre todo las horas alrededor de medianoche. La repetición triple obedece al simbolismo del número tres que se manifiesta sobre todo en el *k'intu/k'inthu* (tres hojas de coca, elemento básico de cada *despacho/luqta*) y las tres *pachas*, como también los tres años que hay que esperar hasta que el *ajayu* de una persona difunta se haya ido definitivamente.



CAPÍTULO 8

Ruwanasofía o lurañsofía: ética andina

Aunque la filosofía andina es, en primer lugar, pachasofía, es decir: reflexión acerca de la relacionalidad múltiple vigente para todo el cosmos, el ser humano no sólo 'refleja' este orden simbólica y ceremonialmente (runasofía o jaqisofía), sino también lo 'conserva' o lo 'trastorna', de acuerdo a la manera como se inserta en él. La ética andina —un término autóctono podría ser "ruwanasofía" (de *ruwana:* 'deber', 'lo que hay que hacer') o "lurañsofía" (de *luraña*: 'hacer'; 'deber de hacer')[1]— trata de la normatividad del orden pachasófico.

---

[1] En quechua y aimara existen sufijos específicos que indican la normatividad, obligatoriedad y necesidad: el sufijo obligativo *-na* en quechua y *-ña* en aimara. En quechua, se lo usa con el pronombre personal y *kay* ('ser'), como verbo principal: *rinay kashan* ('tengo que ir') significa literalmente: 'mi *(-y)* deber (u obligación) *(-na)* de irme *(ri-)* está [dado] *(kashan)*. En aimara, se usa el verbo con el sufijo obligativo *-ña*, agregando uno de los cuatro sufijos posesivos personales. Por ejemplo, *sarañajawa*: 'tengo que ir' o literalmente 'mi *(-ja)* deber *(-ña)* de ir *(sara-)* está *(-wa)*. Esto quiere decir que el 'deber' no es tanto una acción (forma verbal), sino un estado, una 'posesión' (forma posesiva). Esto se refleja más nítidamente en otra aplicación de los sufijos obligativos *-na* (en quechua) y *-ña* (en aimara), o sea, como nominalizadores: agregados a la raíz verbal, las palabras se convierten en sustantivos (*mikhuna/manq'aña:* 'comida'; *tiyana/quñuña:* 'asiento'; *pichana/pichaña:* 'escoba'). Una tercera forma de uso es la combinación con la finalidad (*-paq/-taki:* 'para') y el plazo (*-kama:* 'hasta'): *ruwanankupaq/lurapxañapataki* ('para que lo hagan'); *kutiramunaykikama/kutiniñamkama* ('hasta que regreses').

El vocablo quechua *ruwana* (o *rurana)* es la forma nominalizada del verbo *ruway* o *ruray* ('hacer') y significa literalmente: 'lo que se debe hacer' o el 'deber'. En aimara, el vocablo *lurañ(a)* es a la vez el infinitivo, la forma nominalizada y la forma obligativa del verbo *luraña*. En el quechua de Ayacucho, se usa para "deber" es vocablo *kamachikuy* (de *kamachiy*: 'mandar', 'ordenar'; más el sufijo reflexivo *-ku)*, que significa 'orden', 'mandato', 'disposición'.

"Ruwanasofía/lurañsofía" es entonces la 'sabiduría de lo que se debe de hacer'.

8.1. Introducción

Hablando de una "ética andina" o "ruwanasofía/lurañsofía", nos vemos confrontados con severas dificultades al buscar equivalentes homeomórficos en el ámbito andino de los conceptos principales de la filosofía occidental. Prácticamente ninguno de los conceptos éticos de Occidente —'sujeto', 'responsabilidad', 'libertad', 'norma', 'autonomía'— puede ser expresado por términos en *runa simi* o *jaqi aru*, y además no halla equivalentes conceptuales. Esto nos manifiesta el carácter *sui generis* de la ética andina, que está mucho más cercana (para buscar puntos de comparación) a la ética estoica que a la aristotélica, kantiana o existencialista. El énfasis occidental en la distinción entre el 'ser' y el 'deber', para no ser víctima de la 'falacia naturalista',[2] no es aplicable a la filosofía andina. El 'ser' (aunque no es una categoría andina), como 'ser-relacional', es a la vez 'deber-ser', o sea un orden normativo, y no sólo constatativo o fáctico. Por eso, las proposiciones descriptivas son a la vez prescriptivas y performativas; el estado fáctico de la 'realidad' es (positiva o negativamente) una norma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse.

Esta aparente 'falacia naturalista' —por lo menos dentro del paradigma occidental— para el *runa/jaqi* andino no lo es, porque no se trata de una inferencia lógica de un orden ontológico antecedente a un orden ético consecuente, sino de una 'identidad dialéctica' o mejor dicho: de una 'correspondencia recíproca' de pachasofía (ontología) y ética. El orden moral como un sistema de relaciones recíprocas corresponde al orden cósmico como un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Por lo tanto, la ética andina no es tanto una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su 'estar' dentro del todo holístico del cosmos. Se ha observado que el pensamiento indígena de América Latina en

2 La 'falacia naturalista' consiste en la inferencia indebida (e inválida) del 'ser' al 'deber', o más exactamente: de proposiciones constatativas (o descriptivas) como premisas, a proposiciones performativas como conclusión. Un ejemplo: 'Todo el mundo practica el soborno para conseguir algo'; *ergo*: 'el soborno es algo éticamente permitido'. La 'falacia naturalista' no se produce cuando la misma realidad (el 'ser') ya está impregnada por el 'deber', es decir: cuando ya contiene una cierta normatividad intrínseca (tal como lo afirma por ejemplo la teoría del 'derecho natural'). John L. Austin sostiene que no se puede distinguir con exactitud las proposiciones 'constatativas' ('ser') y las 'performativas' ('deber'); sólo hay proposiciones con distintas 'fuerzas ilocucionales' [Austin, John L. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford].

general es más un pensar del 'estar' que del 'ser', es decir: de la concreción de la existencia dentro de las múltiples relaciones, y no de la abstracción ontológica en términos de 'sustancialidad'. La ética trata del 'estar-en-el-mundo' *(In-der-Welt-Sein)*, pero no en un sentido existencialista o fenomenológico, sino en un sentido pachasófico: 'estar-dentro-de-*pacha*'.[3]

Por lo tanto, la ética no se restringe tampoco al ser humano, ni al radio de la libertad individual. Según la filosofía occidental, toda eticidad se basa sobre dos presupuestos básicos como 'mitos fundacionales':

1. La eticidad de un acto presupone la conciencia de lo que uno hace; por tanto, sólo entes dotados de razón pueden actuar de manera ética (axioma de intelectualidad).
2. La eticidad de un acto presupone además la existencia de la libertad personal; por tanto, sólo entes libres y personales pueden actuar de manera ética (axioma de libertad).

Como corolario de estos dos axiomas, la ética occidental formula los siguientes teoremas:

A. Un acontecimiento o una acción que no surge de una decisión libre, es éticamente neutral ('a-moral').

---

3 Rodolfo Kusch, tratando del pensamiento indígena y popular en América Latina, plantea una 'filosofía del «estar-ahí»' [Kusch, Rodolfo (1970; 1977). *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette. 242ss.]. La distinción entre 'ser' y 'estar', que el idioma español admite, caracteriza dos tipos de filosofía: la del 'ser' (ontología) que describe la realidad en términos universales, necesarios y eternos (tradición de Parménides), y la del 'estar' que enfoca lo concreto, contextual y situacional (tradición de Heráclito). Enrique Dussel interpreta la 'ontología' occidental como una filosofía imperialista del centro: "La ontología, el pensar que expresa el ser —del sistema vigente y central— es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro". [Dussel, Enrique (1977; 1980). *Filosofía de la liberación*. México; Bogotá. 15; § 1.1.4.3].

El *In-der-Welt-Sein* ('mundanidad') de Heidegger es un existencial del ser humano, y por eso, se limita a la situación del individuo (*Dasein* o 'ser-ahí'). En las obras tardías, Heidegger interpreta el 'ser' más en un sentido 'cosmológico': el 'mundo' *(Welt)* es interpretado como *Geviert*, es decir: los cuatro ejes cardinales de 'tierra', 'cielo', 'lo mortal' y 'lo divino' [Heidegger, Martín (1954). *Vorträge und Aufsätze (Ponencias y Ensayos)*. Pfullingen. 144s.; 170ss.].

B. Un acontecimiento o una acción que tiene como origen una causa irracional (no-consciente), es éticamente neutral.

C. Un acontecimiento o una acción que no tiene como origen (parcial) un sujeto individual y personal, es éticamente neutral.

D. El 'ser' (o la 'realidad') en sí mismo es éticamente neutral.

E. Responsabilidad y culpabilidad son estrictamente individualizadas, y se miden por el grado de libertad y conciencia del sujeto (imputabilidad atenuada).

F. El orden moral consiste en la correlación entre la eticidad de la persona individual y su propia felicidad. No existe la posibilidad de 'sustitución' ética.

G. La subjetividad de los actos (intención, grados de ignorancia) es decisiva para la eticidad de los mismos.[4]

Para la ética andina, prácticamente todos estos teoremas son inválidos, o por lo menos incompletos. Esto se debe a una lógica completamente distinta, al rechazo implícito de muchos de los conceptos implicados ('sujeto', 'libertad', 'persona') y al enfoque 'objetivo' (mejor: 'pachasófico') de la ética. La eticidad no sólo trasciende el radio de la individualidad y personalidad, sino también de la humanidad y racionalidad. Las categorías de 'bien' y 'mal' son —para usar terminología occidental— *transcendentalia*, es decir: características pachasóficas, y sólo en sentido derivado *moralia:* es decir: características de actos y actores libres y conscientes.

8.2. Ética cósmica

La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo que existe. Este orden, como ya hemos visto, obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El esquema básico es 'espacial'

---

[4] Es cierto que hay algunas excepciones en la tradición occidental a estos principios. Spinoza tituló su obra principal, de índole lógico-metafísico, *Ethica ordine geometrico demonstrata,* planteando prácticamente una equivalencia de ontología y ética. La Estoa insiste en una ética 'físico-morfa' (vivir conforme a la naturaleza). Lévinas cuestiona el principio de la libertad (E) e individualidad estricta (F) y plantea la 'sustitución ética'.

(o 'topológico'): arriba-abajo, izquierda-derecha. El ser humano se halla insertado en este orden y cumple una función específica que es su condición de ser *chakana* y 'cuidante' del orden pachasófico. La ética aplica los principios 'lógicos' a la conservación y perpetuación de este orden, para lo cual el principio (ético) de la reciprocidad es trascendental. En sentido cósmico, este principio significa: a la 'bondad' pachasófica (o 'natural') del orden cósmico corresponde, como retribución recíproca, una cierta manera de ser (mejor: de 'estar') y actuar que 'conserva' y 'dinamiza' este orden. La ética andina tiene perspectivas cósmicas en varios sentidos. Es una 'ética del cosmos' (genitivo subjetivo), porque la verdadera 'sustancia' (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son 'buenas' o 'malas' en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una 'ética del cosmos' (genitivo objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas. Por lo tanto, la ética andina no sólo es *eo ipso* una ética ecológica, sino también una ética religiosa o teologal.

Como el cosmos es 'presentado' de manera simbólica y ritual (ceremonial), la eticidad tiene que ver predominantemente con la ritualidad y el carácter celebrativo del actuar humano. La 'religiosidad' es de por sí ética, porque contribuye al equilibrio cósmico, observando la reciprocidad entre las diferentes 'esferas' pachasóficas. En cierto sentido, la ética andina abraza el principio estoico de 'vivir conforme a la naturaleza' *(hòmologúmenos tê physei zên)*, pero con algunas limitaciones importantes. En primer lugar, la ética estoica es una ética racionalista; 'vivir conforme a la naturaleza' significa 'vivir conforme a la razón *(logos)*'. La ética andina no es racionalista, por lo menos no en un sentido 'lógico'; es 'racio-morfa' en un sentido pachasófico. En segundo lugar, la ética estoica es una ética individual, una búsqueda de la *apatheia* personal, a través de la perfección de la 'virtud' que es racional. La ética andina es colectiva y hasta meta-antropológica. En tercer lugar, la 'naturaleza' para la ética estoica, es, más que el cosmos, la naturaleza humana que es definida (en referencia a Platón y Aristóteles) como 'racionalidad'. Para la ética andina, la 'naturaleza' es *pacha* en el sentido amplio que venimos de explicitar.

¿Se trata entonces de una ética del 'derecho natural', o hasta de una 'ética naturalista'? Es obvio que la ética andina no es una ética autónoma en un sentido moderno; el ser humano andino no es 'autor' o 'normatividad' fundacional del orden cósmico. El orden 'objetivo'

(heteronomía) o pachasófico se 'refleja' en cada uno de sus elementos relacionales, y, por lo tanto, también en el ser humano. Éste 'participa' en la normatividad cósmica, pero no la constituye o fundamenta. La teoría del 'derecho natural' (anticipada por los estoicos) afirma una normatividad objetiva o supra-humana que se refleja en el orden 'natural' de las cosas; puede ser de tipo teológico (como expresión de la voluntad de Dios) o lógico (el *logos* que reina en la naturaleza). La ética andina no corresponde a ninguna de estas dos explicaciones. Lo divino no es causa fundacional o creador del orden cósmico, sino es este orden mismo *(pacha)* o una parte muy importante de él *(chakana)*.[5] *Pacha* tampoco es un orden 'lógico' o racional en sentido greco-occidental; la 'racionalidad' cósmica andina se expresa mediante los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. No se trata de una 'inferencialidad' (*methexis*, deducción, ejemplificación) entre dos realidades con desnivel, sino de la relacionalidad simbólica. Tampoco podríamos hablar de un 'derecho natural' en sentido subjetivo, es decir: como normatividad inherente a la naturaleza humana (entendida como 'ente racional'). El orden antropológico (o runasófico/jaqisófico) corresponde al orden pachasófico, porque el ser humano 'presenta' este orden en forma ritual y celebrativa. La supuesta 'autonomía' (orden antropológico) es, en el fondo, 'heterónoma'; es una 'autonomía exógena', una relacionalidad interiorizada.[6]

Pero hay que advertir que las diástasis occidentales entre sujeto y objeto, y entre lo exterior e interior, no se adecuan al paradigma andino. Lo 'interior' no es algo exclusivamente individual y personal, sino siempre colectivo y expresivo. Un sentimiento no manifestado y compartido, en realidad no existe; por eso, una intención puramente

---

5 Véase capítulo 9.3. "Dios como *pachakamaq*".
El 'dibujo cosmogónico' de Pachacuti Yamqui es traicionero con respecto a la naturaleza de lo divino. Introduce a *Wiracocha Pachayachachiq* explícitamente como "hacedor del cielo y tierra" *(Ticçimoyo camac)*, respectivamente como "Señor de los Principios" *(ticçi capacpa)*. Se entiende que se trata de una interpretación eminentemente cristiana con fines explícitamente apologéticos. La ubicación misma de 'Dios' en el óvalo cósmico, sin embargo, nos da un dato sobre su función pachasófica de *chakana* y su inclusión inmanente en el todo de *pacha*.

6 En terminología greco-andina: la "runanomía/jaqinomía" es parte de y refleja a la "pachanomía". La diástasis occidental entre 'autonomía' y 'heteronomía' no es transculturable *tale quale* a la filosofía andina. Lo ajeno *(heteron)* es a la vez lo propio *(authon)*, y lo propio a la vez lo ajeno.

subjetiva e interior, no es una 'intención'.[7] A partir del 'giro antropológico' en la filosofía occidental (empezando con Sócrates y culminando en la Ilustración), el valor supremo de la ética, la 'medida de todas las cosas', es el ser humano. Esta concepción halla su expresión más destacada en el imperativo categórico material de Kant: el ser humano nunca es sólo medio, sino siempre fin en sí mismo.

Toda la realidad no-humana tiene que ser 'juzgada' y valorada según su contribución a la 'realización' antropológica. La naturaleza tiene valor instrumental, y por lo tanto, su uso no adquiere dignidad ética. Inclusive en la ética ecológica contemporánea de Occidente, se puede apreciar un cierto antropocentrismo: hay que 'cuidar' la naturaleza, con el fin de conservar el medio ambiento para la vida humana. La ética occidental (en su gran mayoría) no sólo es antropocéntrica, sino sobre todo antropomórfica: un bien es un 'bien' de acuerdo a su bondad que contiene para el ser humano.

Según la runasofía/jaqisofía, la ética andina no toma al ser humano como 'medida de todo' o fin en sí mismo. Su dignidad excepcional radica en el lugar *(topos)* predilecto dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. Como *chakana* importante, el ser humano tiene una 'función' cósmica de conservación y perpetuación mediante la 'presentación' ritual y ceremonial. Por lo tanto, no es un fin *(telos)* en sí mismo, sino una co-finalidad cósmica. El ser humano es 'parte' intrínseca del cosmos *(pacha)*; esto justamente le da su dignidad y posición excepcional. La ética entonces 'juzga' cada elemento de acuerdo a su conformidad con el orden cósmico. La *hybris* occidental de desligar al ser humano del orden natural y cósmico, para la ética andina es un 'mal' muy serio. Si el ser humano no asume su 'responsabilidad' complementaria y recíproca, esto lleva a un trastorno severo del orden cósmico. El principio ético andino principal se podría formular de la siguiente manera: "**Actúa de tal manera que**

---

7 Ya he mencionado que las categorías 'topológicas' principales de la filosofía andina no son las de 'interior-exterior', 'esencial-accidental', 'inmanente-trascendente', sino las de 'arriba-abajo', 'izquierda-derecha'. La distinción occidental estricta entre el foro 'privado' y 'público' no existe en esta medida para el *runa/jaqi* andino: la 'privacidad' nunca se refiere al individuo, sino al núcleo social de la familia. La costumbre andina de dormir entre cuatro o cinco en una habitación (o hasta en una cama) no se debe simplemente a la precariedad de las viviendas, sino es la expresión de este sentimiento meta-individual de la 'privacidad'. Más bien causa extrañeza e incomprensión cuando alguien insiste en 'retirarse' a sus propias cuatro paredes.

contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo ".

En este sentido, el obrar ético tiene una finalidad 'salvífica', no en sentido individualista, sino cósmico. El ser humano es 'co-redentor' de todo el universo, al cumplir con su función específica, asignada por su lugar en la red de relaciones. Se trata a la vez de una ética teleológica y deontológica: la finalidad del obrar ético *(telos)* es la conservación del orden pachasófico, que a la vez es el 'cumplimiento' de una normatividad sentida como 'deber' *(ruwana/luraña; deon)*. El verdadero sujeto ético es el 'nosotros' *(noqayku/nanaka)* colectivo y comunitario, y no el 'yo' soberano y autónomo. Cada infracción contra la normatividad cósmica por un miembro de la comunidad tiene mayores consecuencias, en última instancia implicaciones cósmicas; éstas no se limitan por el radio de la libertad del infractor individual.

8.3. Reciprocidad pachasófica

Los principios 'lógicos' de correspondencia y complementariedad se expresan en el plano ético, sobre todo, a través del principio de reciprocidad. Éste hace las veces de normatividad cósmica que incluye a todos los actores y elementos, tanto divinos y humanos, como no-humanos, tanto de *hanaq/alax pacha*, como de *kay/aka pacha* y hasta de *uray/manqha pacha*. El principio de reciprocidad no se limita a las relaciones interpersonales humanas, ni al ámbito de esta vida. También tiene que ver con las relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; es vigente inclusive más allá de la vida.[8]

---

[8] Para el sentimiento andino, los fenómenos meteorológicos y astronómicos, los cerros *(apu/achachila* o *ruwal)* y la *pachamama*, los animales, las piedras, los ríos, las lagunas y cuevas, pero sobre todo los 'espíritus' *(nunakuna/achachilanaka)* son actores 'éticos' que contribuyen a, respectivamente trastornan el orden cósmico.

Como uno de los muchos testimonios y narraciones menciono el cuento del cerro *Walqa walqa*: Su pareja, el *apu* Sabancaya, está gravemente enfermo [trastorno cósmico]; por eso, el *Walqa walqa* busca remedio en un pueblo, pero sólo encuentra indiferencia y rechazo por parte de la población [otro trastorno cósmico], con la excepción de una anciana que ayuda [reciprocidad cósmica 'positiva']. Como consecuencia, el volcán Sabancaya destruye todo el pueblo [reciprocidad cósmica 'negativa'], pero salva a la anciana [reciprocidad cósmica 'positiva']. Este cuento se narra en: Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo (1996). *Eros Andino.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 158-165.

La reciprocidad normalmente se establece entre dos actores, sean éstos individuales o colectivos, racionales o irracionales, humanos o no-humanos. Un acto éticamente bueno se califica por el grado de su conformidad con la normatividad de la reciprocidad, y un acto éticamente malo por la violación (total o parcial) de la misma. 'Reciprocidad' significa: a cada 'bien' o 'mal', como resultado del acto de un elemento cósmico, corresponde de manera proporcional un 'bien' o 'mal' por parte del elemento beneficiado o perjudicado. En el fondo, se trata de un principio cósmico y universal de 'justicia', en el sentido de un equilibrio ético.

Hay que advertir que las concepciones de 'bien' y 'mal' no tienen la misma acepción como en la filosofía occidental. En primer lugar, el quechua y aimara no poseen ningún vocablo propio para "mal"; se lo expresa mediante la negación del 'bien': *mana allin/jan wali*, ('no bien'), o a veces por el vocablo estético *millay/axtaña* ('feo'). En esto, la filosofía andina es muy parecida a la tradición agustiniana-dionisiana-tomista que niega la existencia sustancial del 'mal' y lo define como *privatio boni*.[9] La bondad como *transcendentale* corresponde (homeomórficamente), en los Andes, a la bondad como orden pachasófico universal. El 'mal' es una deficiencia, una falla, un trastorno de este orden; o hablando en términos de 'relacionalidad': el 'mal' es una 'ruptura' de las relaciones vitales. El vocablo *supay/supaya* significa tanto 'diablo' como 'espíritu benigno', parecido al *daimonion* socrático; en el primer diccionario del quechua del fraile Domingo

9 San Agustín, después del intento maniqueo de 'hipostazar' y ontologizar el 'mal', llega a la conclusión de que el mal 'no es' en un sentido ontológico (sustancial), sino *quod nihil aliud est quam corruptio vel modis, vel speciei, vel ordinis naturalis* ('no es otra cosa que la corrupción de la medida, de la belleza y del orden natural') [*De natura boni*. IV]. En *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, define el 'mal' como "aquello que renuncia a la esencia y tiende al no ser [...]. Tiende a hacer aquello que es cesar de ser". (2.2.2) Esta concepción se remonta al neoplatónico Plotino.

Seudo-Dionisio Areopagita niega igualmente la subsistencia del mal y establece una equivalencia entre el bien y ser por un lado, y entre el mal y no-ser por otro lado: "Todas las criaturas, en la medida en que tienen ser, son buenas y proceden del Bien, y en la medida en que están privadas del Bien, ni son buenas ni tienen ser" [*Nomines Divini*. 4.20].

Santo Tomás de Aquino resume esta tradición plotiniana-agustiniana-dionisiana en la fórmula: "El mal no es algo *[aliquid]*, algo positivo, y Dios no puede haberlo creado, puesto que no es creable, sino que existe solamente como una privación *[privatio]* de lo que en sí mismo, como ser, es bueno" [*Summa Theologiae*, I a. 48].

de Santo Tomás de 1560[10], *supay* es traducido por 'espíritu bueno' y 'espíritu malo'. En el famoso "Vocabulario de la Lengua Aymara" de Ludovico Bertonio, *supayu* (la forma antigua de *supaya*) es considerado solamente como maligno ('demonio'); pero hay indicios de que *supaya* también tenía acepción positiva ('benigno').[11]

Algo semejante ocurre con el término *saqra/saxra:* no necesariamente se refiere a algo negativo ('demonio'), sino a algo de fuerza exuberante y desbordante en el sentido dionisiaco (*saqra mayu* por ejemplo significa: 'río caudaloso y juguetón'). En aimara, *saxra* tiene connotación negativa ('malo'; 'maligno'; 'demonio'; 'odioso'); por ejemplo: *saxra anu*: 'perro malo'. Además, 'bien' y 'mal' no son exclusivos tal como es el caso dentro de la lógica occidental; algo puede ser 'bueno' y 'malo' a la vez.

La justicia *(chaninchay/t'aqaña)* cósmica de la reciprocidad no debe ser entendida en el sentido de la 'justicia' *(dikê)* occidental, el tratamiento indiscriminado (ciego) de las personas, de acuerdo a su valor idéntico y su dignidad intrínseca. La justicia andina toma en cuenta el 'lugar' específico que ocupa un cierto elemento en la relacionalidad cósmica, la función peculiar que debe de cumplir para la conservación y perpetuación del orden cósmico. En este sentido, no cada persona o actor es juzgado por igual, aunque la infracción puede ser la misma. Una mentira no siempre es mala, sino que hasta puede ser buena en la medida en que contribuya a la conservación del equilibrio cósmico.

El pueblo andino, conquistado y oprimido por una cultura ajena, sabe 'ablandar' esta violación flagrante del orden cósmico mediante una resistencia pasiva que incluye la 'mentira' en un sentido occidental. La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal; uno actúa de manera 'auténtica' cuando se comprende como una pieza clave en el orden cósmico. Esto puede llegar a ser —al juicio del existencialismo y psicoanálisis occidentales— suma 'inautenticidad'. Como ya he anotado: la 'identidad' humana no se da

10 Santo Tomás, Fray Domingo de (1560; 1951). *Léxicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima.

Bertonio, Ludovico (1612; 1993). *Vocabulario de la Lengua Aymara.* La Paz: Biblioteca del Pueblo Aymara; Radio San Gabriel.

11 Véase: van den Berg, Hans (1985). *Diccionario Religioso Aymara.* Iquitos: CETA-IDEA. 179.

como 'mismidad' (ser uno mismo), sino como inserción en algo mayor (identidad colectiva). Por lo tanto, la 'justicia' no se mide en términos personales e individuales, sino de 'autenticidad colectiva y cósmica'.[12]

El principio de reciprocidad ética rige en todos los ámbitos, y tiene una fuerte connotación ritual. La respuesta ritual recíproca, por parte del ser humano, a los distintos elementos del orden cósmico siempre tiene carácter ético: no es sólo una expresión festiva y ceremonial de la vida, sino además el cumplimiento de un 'deber' *(ruwana/ luraña)*. Analizaré la reciprocidad religiosa en un capítulo aparte.[13] Fuera de las múltiples relaciones interpersonales (sociales), la reciprocidad se da sobre todo en la relación entre el ser humano y la 'naturaleza', es decir: entre la comunidad *(ayllu)* y los fenómenos meteorológicos, los animales y la *pachamama*. Los ciclos de vida sólo pueden reproducirse (continuar), si se mantiene la justicia recíproca (como 'relación') con los distintos 'dadores' de vida.

La mayoría de los rituales típicamente andinos tienen como finalidad la 'conciliación' de las fuerzas naturales o pachasóficas mediante una retribución recíproca, pero simbólica, del valor vital que tienen. El *despacho/luqta* o *pago/waxt'a* es un 'tributo' que hay que abonar como recompensa recíproca por la generosidad del sol, de la lluvia o de la tierra. La fiesta incaica del *Inti Raymi* (gran pascua del sol) tenía como finalidad asegurarse que el sol, después de haber 'aflojado' su carrera (entre el solsticio de verano y de invierno), nuevamente recobre su fuerza y agrande su periplo; esto sólo es posible mediante un ritual de 'retribución recíproca' en el que se 'entrega' simbólicamente los frutos recibidos en forma de chicha y llama.[14]

---

12 El vocablo quechua/aimara *chanin/chani* o *chiqa* significa como adjetivo 'justo', 'correcto', y como sustantivo 'verdad' (*chaninta rimay/chiq saña*: 'decir la verdad'). El verbo (con el sufijo factivo *-cha*) *chaninchay/t'aqaña* significa 'juzgar', 'hacer justicia'; no existe un vocablo aparte para 'justicia', sino se usa el verbo en forma sustantiva ('el acto de juzgar'). En quechua, también se suele usar la palabra *kuskachay*, de la raíz *kuska* ('junto', 'juntos'): 'igualar', 'juntar' o 'lo que se junta'. Esta expresión manifiesta de mejor manera que la 'justicia' en sentido andino es un 'relacionamiento', un estado de 'conjunto' *(kuska)*.

13 Véase el capítulo 9.5. "la relación religiosa".

14 Se entiende que esta 'lógica' se da dentro de un modelo geocéntrico (tolemaico) del cosmos. Pero no hay que olvidar que es la experiencia vivencial del ser humano, que es la base de la interpretación pachasófica, y no una teoría abstracta y contra-sensitiva. Los solsticios de por sí son *chakanas* importantes que requieren de un tratamiento cuidadoso por parte del ser humano. Este es un 'colaborador' cósmico que ayuda simbólicamente al sol a superar esta situación precaria. La chicha y la llama representan elementos pertenecientes a la 'zona de transición' cósmica.

Los desastres naturales son considerados consecuencias y efectos de una falta de reciprocidad por parte del ser humano, o en concreto: de una comunidad o región. La infracción del orden cósmico por parte del ser humano, al no 'retribuir' recíprocamente lo debido, es una causa directa del trastorno de este orden que se manifiesta a través de desastres y desgracias (granizadas, inundaciones, sequías, heladas, epidemias). Muchas de las lagunas existentes en el Ande son vistas por el *runa/jaqi* como los restos visibles de grandes inundaciones, ocurridas a raíz de 'faltas de reciprocidad' por parte de los pobladores.[15] La relación recíproca con la *pachamama* tiene un carácter muy especial, debido a su función de *chakana* y dadora de vida. Sin reciprocidad, la tierra ya no sería fértil, y por tanto, la vida se desvanecería. Los rituales recíprocas *(despacho/luqta, pago/waxt'a)* son una condición imprescindible para que la *pachamama* siga siendo generosa y se conserve la vida. Lo que la tierra nos da, tenemos que retribuir simbólicamente mediante el ritual del *despacho/luqta;* normalmente, algunos frutos importantes (papa, maíz) forman parte de la *mesa* ceremonial.

El *pago/waxt'a* más importante a la *pachamama* se realiza antes de la siembra, la noche del 31 de julio al 1º de agosto; tiene como finalidad el 'pedir permiso' *(licenciaykiwan/licenciamampi)* a la *pachamama* para poder 'abrirla', es decir: arar y trabajarla. Además, el *pago/waxt'a* es como una contribución adelantada para que la *pachamama* devuelva recíprocamente el tributo en forma de sus frutos. El lapso del 1º al 6 de agosto es considerado como los 'días intocables' de la *pachamama;* no se debe trabajarla de ninguna manera, porque necesita su descanso (período de virginidad) antes de ser fecundada. En caso de no acatar la norma de intocabilidad, la *pachamama* también desistirá de su función como dadora de vida. Pero una infracción de este tipo puede tener mayores consecuencias cósmicas, tales como un período de sequía, inundaciones o granizadas. También hay *pagos/waxt'as* a la *pachamama* en los tiempos de carnaval y de la cosecha, para 'agradecer' por la generosidad y el cariño de la 'madre tierra' para con sus 'hijos'.[16]

---

15 Véase las narraciones en:

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 60-64.

16 Para mayores detalles, véase:

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay pacha: Tradición oral andina.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 5-16.

La forma ritual del *despacho/luqta* normalmente es más completa y extensa cuando se suele hacerlo en situaciones de emergencia (como *rites de passage*), o cuando se trata de un momento crucial (*kairos*) en la vida comunitaria. Esto es el caso al techar una casa, al emprender un viaje, al empezar un negocio o inaugurar un proyecto de riego, agua potable u otro. El significado del *despacho/luqta* (o *mesa*) se entiende dentro del principio de reciprocidad: el ritual es una contribución (un 'alcance' o 'despacho') por parte de un grupo humano, para que los 'espíritus protectores' (*nunakuna/achachilanaka* o *apus*) devuelvan recíprocamente el 'bienestar' familiar, comunal o personal. Accidentes y desgracias que ocurren en una familia o un *ayllu*, son interpretados como consecuencias de una 'falta' de reciprocidad, por parte de uno o varios de sus miembros, con respecto al orden cósmico. El ritual (*pago/waxt'a, despacho/luqta*) entonces no es simplemente un acto religioso y ceremonial, sino la expresión y el cumplimiento de un 'deber ético'.

El principio de reciprocidad también juega un rol muy importante en las condiciones y relaciones económicas. Ya he mencionado el trueque como forma más común y 'justa' de intercambio económico: es regido por el principio de reciprocidad. El intercambio mediante el dinero ya es una forma abstracta y no siempre recíproca de 'justicia económica'. En una situación precaria, tal como existe en los Andes, el dinero no es un equivalente cualitativo de una cierta mercadería; sólo tiene su valor haciendo las veces de mediación entre dos tipos recíprocos de mercadería. Cambiar en trueque una oveja por una arroba de papas puede resultar más justo que recibir el monto monetario correspondiente; por el acceso difícil a los grandes mercados monetarizados, el dinero no sirve para la subsistencia diaria, y, por tanto, no es un equivalente recíproco.

Pero el principio ético de reciprocidad se da sobre todo en el campo del trabajo. Por los factores climáticos y topográficos, trabajar la tierra en forma individual o familiar prácticamente es imposible.

Berg, Hans van den (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.

Kessel, Juan van (1993). *Pachamama*. Puno.

Rösner, Enrique (1996). "Der Entstehungsprozess des indigenen andinen Religionsverständnisses". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo. 46-75; sobre todo: 56-66.

Kill, Lucia (1969). *Pachamama: Die Erdgöttin in der altandinen Religion*. Bonn.

Ni los animales de trabajo (bueyes, llamas), ni las herramientas más caras (arado) están al alcance del campesino particular. Por eso, existe un sistema de reciprocidad laboral que permite llevar satisfactoriamente la vida comunitaria, familiar e individual, sobre todo en tiempos de escasez y desastres naturales.

La forma más conocida de reciprocidad laboral es el *ayni*, que es, en el fondo, la ayuda mutua recíproca. Al momento de la siembra o cosecha, los demás miembros del *ayllu* le ayudan a un comunero; pero como retribución recíproca, éste también les ayudará a los demás en el momento oportuno. Las faltas con respecto a este sistema de 'justicia' comunitaria, son castigadas severamente, porque ponen en peligro el proceso económico de cultivar la tierra y la convivencia de los pobladores. También existe la forma de trabajo comunitario para un bien común *(mink'a)*, tal como una carretera, los canales de riego, el sistema de agua potable, la construcción de una escuela o el manejo de una tienda comunal. La *mink'a* se basa también en el principio de reciprocidad: cada miembro de la comunidad da algo de su esfuerzo, para que el bien común realizado en forma mancomunada, a su vez, esté al alcance de cada miembro.

Una falta de reciprocidad tiene normalmente como consecuencia la exclusión de la persona faltante del bien social realizado (agua de riego, herramientas), lo que significa una severa amenaza para la supervivencia. En las zonas urbanas, se conoce esta forma de trabajo comunitario como *faena*: cada poblador contribuye mediante su fuerza de trabajo y sus herramientas a la realización de proyectos de servicio público, para que posteriormente también tenga su provecho personal y familiar. En este caso, las faltas son castigadas (como una forma de retribución) mediante un sistema de multas, o en su defecto: no se presta los servicios de tramitación (títulos de propiedad) y se excluye a la persona faltante de un cierto bien (pavimentación de calle).

Cada infracción contra el principio de reciprocidad 'trastorna' en cierta manera el orden pachasófico de acuerdo al nivel y la gravedad de la falta. Esta no se mide según el daño efectivo y físico, sino mucho más según el daño simbólico-ritual. Por eso, una falta con respecto a la *pachamama* o los *apus/achachilas* es juzgada mucho más grave y de mayores consecuencias que una falta con respecto al *ayni*. La eticidad de los actos no se mide entonces por las consecuencias 'objetivas', ni por la intención personal, sino por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales. La importancia fundamental de la 'presentación celebrativa' del orden

cósmico por el ser humano, también refleja el peso ético de su falta o negligencia.

8.4. Reciprocidad runasófica/jaqisófica

Aunque la ética andina trasciende el ámbito humano y se proyecta a dimensiones cósmicas, las relaciones humanas y el 'deber' con respecto a los demás, también forman parte importante de la reflexión ética. El principio conductor y orientador sigue siendo el mismo: el principio de reciprocidad. Igual que las relaciones cósmicas (inclusive las agrícolas), las relaciones humanas se rigen por la reciprocidad, o sea: por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias. Las concepciones occidentales de las virtudes como perfecciones éticas en sí, del amor cristiano al prójimo o el obrar en base al deber kantiano, están muy lejos de la intuición ética del ser humano andino. La categoría clave nuevamente es la 'justicia' en el sentido de la reciprocidad. Las relaciones recíprocas garantizan que, entre los diferentes grupos humanos y sus miembros, haya un 'intercambio' justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones.

Esto significa que algunos de los valores primordiales de Occidente como el amor desinteresado *(agapé, caritas),* la generosidad unilateral, el perdón incondicional, la libertad y responsabilidad personal, la autonomía individual y la universalidad de los Derechos Humanos, no tienen el mismo peso y la misma acepción, ni son considerados valores éticamente favorables.[17] Esto tiene que ver con los

[17] El debate sobre al relativismo cultural *versus* el universalismo o la supraculturalidad de los Derechos Humanos solía ser un punto permanente en la agenda de las conversaciones entre los bloques económico-políticos en el período de la Guerra Fría. Hoy día, el centro de gravitación se ha trasladado al diálogo interreligioso e intercultural donde el Islam juega un papel protagónico con respecto a los Derechos Humanos. Según Samuel Huntington [*The Clash of Civilizations*: 1993], las futuras guerras ya no se desatarían por motivos económicos, ideológicos o políticos sino por las discrepancias culturales, inclusive con respecto a los Derechos Humanos.

La filosofía postmoderna somete el discurso de los Derechos Humanos a una crítica radical, interpretándolo como relicto del metarrelato (obsoleto) de la Ilustración.

La filosofía intercultural no considera los Derechos Humanos como 'invariantes culturales' o 'depósito supra-cultural', sino como resultado de un 'polílogo intercultural', basado en 'invariantes humanos'.

principios de la runasofía/jaqisofía andina y de la reciprocidad. Según la runasofía/jaqisofía, el 'sujeto' básico es el *ayllu* y la familia, pero de ningún modo el individuo particular; por lo tanto, las categorías éticas también se relacionan con estas entidades. No tiene sentido distinguir en la filosofía andina una moral individual y social; toda moral es esencialmente social porque el mismo *runa/jaqi* es en sí mismo relacional y no monádico. El principio de reciprocidad es el marco formal de todo obrar humano: actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho. El hilo implícito de tal obrar es el equilibrio social, a nivel familiar y comunitario, que puede traducirse en términos de 'justicia social'.[18]

En cierto sentido, la runasofía/jaqisofía andina hace una distinción entre una concepción inclusiva *(noqanchis/jiwasanaka)* y exclusiva *(noqayku/nanaka)* del 'ser humano'. Lo que rige para el grupo endógeno *(ayllu)*, no necesariamente tiene validez para la universalidad inclusiva (todos los seres humanos). El código ético de la reciprocidad estricta tiene vigencia primordial para el *runa/jaqi* en sentido exclusivo, tal como fue concebido el decálogo en la Biblia Hebrea.[19]

Los Derechos Humanos (en la Declaración Universal de 1948) de las Naciones Unidas, tienen una 'partida de nacimiento' occidental (Revolución Francesa; valores cristianos; Ilustración) y reflejan presupuestos culturales no-universalizables: el valor de la individualidad y autonomía; la propiedad privada; la libertad personal; etc. La predominancia de los derechos individuales sobre los sociales refleja este hecho monocultural.

Para la filosofía andina, el orden es el inverso: los derechos sociales que corresponden a deberes (pacha- y runasóficos), llevan en segundo lugar a los derechos individuales.

18 Reitero que la 'justicia social' es una sub-forma de la 'justicia cósmica'. Para la filosofía andina, las relaciones sociales no son principalmente distintas de las relaciones cósmicas (pachasóficas). El equilibrio social ('justicia') contribuye al equilibrio cósmico, y éste se expresa —entre muchas otras formas— por la justicia social.

19 Muchos de los conceptos éticos de la Biblia Hebrea (sobre todo de la *Torah*) son normas endógenas del pueblo de Israel y se basan en la Alianza entre éste y Yahvé. En especial, esto se puede apreciar con respecto al Decálogo (Ex 20: 1-17; Dt 5: 6-21). Por ejemplo, el mandamiento "¡No mates!" se refiere implícitamente a los miembros del mismo pueblo de Israel como *terminus ad quem*. No hay contradicción entre este precepto y el permiso o hasta el deber de matar a las personas de otros pueblos y cultos ('enemigos'). La universalización de la ética se da en los libros tardíos (del post-exilio) de la Biblia Hebrea y en el Nuevo Testamento, yendo de la mano con el proceso paulatino de la monolatría al monoteísmo estricto.

Las normas vigentes dentro del *ayllu* no siempre son aplicadas (o no en el mismo sentido) a los foráneos; de un turista no se espera reciprocidad estricta, ni se restituye proporcionalmente una cierta 'generosidad' recibida. Sin embargo, el *runa/jaqi* tiende a extender el principio de reciprocidad al intercambio socio-económico entre los distintos *ayllus*, a la política en general y a las autoridades superiores (eclesiásticas y políticas). Al ser inaugurada una obra por un funcionario del gobierno, la comunidad campesina 'restituye' simbólicamente la inversión y el empeño, mediante pergaminos, placas recordatorias, atuendos típicos, artesanía, pero, sobre todo, a través de la comida y el cariño. Lo mismo ocurre con los 'servicios' eclesiales, tal como bautismos, matrimonios o misas; rechazar esta 'restitución' simbólica (por ejemplo en forma de comida) significa rechazar la 'justicia' recíproca, y por lo tanto fomentar el desequilibrio social.[20]

Muchos de los llamados "proyectos de desarrollo" no toman en cuenta este trasfondo ético de la reciprocidad. Todo tipo de asistencialismo, en el fondo, viola la 'justicia' inherente al principio de reciprocidad; por lo tanto, el comunero o vecino no considera verdaderamente suya una obra ejecutada desde afuera (sea por una ONG o el gobierno), si no hay cooperación recíproca (por lo menos con mano de obra) por parte del grupo beneficiado. La consecuencia visible, muchas veces, es un deterioro paulatino de los bienes y de la infraestructura; la responsabilidad de mantenimiento sólo se da en base a la reciprocidad, pero no al asistencialismo y la generosidad unilateral.[21] El fenómeno de la mendicidad no es una realidad acorde

---

[20] Cf. capítulo 9.5. "La relación religiosa".

El *runa/jaqi* interpreta los sacramentos y sacramentales como 'servicios', y no como 'dones' y 'signos' de la gracia divina. La reciprocidad exige que haya un intercambio equivalente entre el 'servicio' (misa, bautismo, matrimonio) y el 'pago' complementario por parte del solicitante. Tal como se habla de "pago" en relación con la *pachamama*, también se puede hablar —sin escrúpulos— de "pago" en la relación con lo divino. El concepto (paulino-agustiniano) de 'gracia' como don libre y desinteresado de Dios es prácticamente incompatible con el principio de reciprocidad andino universalmente válido.

[21] Aparte del principio de reciprocidad, la ideología desarrollista ('desarrollismo') viola otros principios fundamentales de la filosofía andina. El verdadero 'progreso', en sentido andino, consiste en el fortalecimiento y perfeccionamiento del orden pachasófico, mientras que muchos 'proyectos de desarrollo' apuntan (inconscientemente) a un trastorno de esta topología andina. Las grandes migraciones, por ejemplo del ámbito rural a las ciudades, no sólo ponen en peligro el equilibrio ecológico, sino sobre todo eco-sófico (pachasófico). Métodos de producción intensivos y mecanizados pueden desequilibrar el equilibrio precario de

con los principios runasóficos/jaqisóficos y éticos andinos; más bien se trata de un síntoma transcultural (exógeno), efecto de la penetración de los Andes por la lógica económica capitalista y neoliberal.

Los principios éticos sociales andinos tienen como punto de referencia los nexos 'naturales' de la consanguinidad, de padrinazgo y compadrazgo y del *ayllu* (comunerismo), antes que los nexos 'conscientes' de la amistad, del amor al prójimo y de la solidaridad con el foráneo. La filosofía occidental (inclusive la moral cristiana) suele tender a desbaratar éticamente los lazos 'naturales' y exaltar las relaciones 'desinteresadas';[22] el amor de los padres a sus hijos es 'natural', y, por lo tanto, éticamente 'neutral' o 'amoral' (un 'hecho'), mientras que el amor a la o al necesitado/a desconocido/a tiene una alta calificación ética. La ética andina ve el asunto por el otro lado: las relaciones 'naturales' son de calidad ética primordial porque en ellas se juega la 'justicia' y el equilibrio social y cósmico. Las relaciones 'conscientes' (no-naturales) más bien pueden convertirse en una amenaza severa a este equilibrio, sobre todo cuando se trata de actitudes unilaterales y no-recíprocas. El amor desinteresado *(agapé)*, como tal, no es un valor, y tampoco lo es la ayuda altruista.

---

los eco-sistemas (pisos ecológicos), pero sobre todo las múltiples relaciones pachasóficas de respeto y deber recíproco. La 'modernidad andina' no es una reedición de la modernidad occidental (véase 10.2, "El derecho a la auto-determinación cultural").

22 Una de las raíces doctrinales es la palabra radical de Jesús en Mt 10: 37: "No es digno de mí el que ama a su padre o a su madre más que a mí; no es digno de mí el que ama a su hijo o su hija más que a mí". Cf. también Mc 3: 31-35: '[...] todo el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (v. 35). Estos versículos son la base del ideal monástico y religioso clerical durante casi veinte siglos, y sirven de argumento ideológico de las nuevas sectas apocalípticas para desligar a sus adeptos completamente de los lazos familiares.

Otra raíz trascendental es la sobrevaloración de lo espiritual y el menosprecio correspondiente por lo corpóreo-natural en la filosofía (neo-)platónica y sus epígonos racionalistas e idealistas posteriores.

Al respecto, la filosofía de Lévinas expresa de mejor manera esta diástasis judeo-occidental entre eticidad y naturalidad: el 'otro' (no habla de la 'otra') en sentido ético nunca es el hermano, padre, hijo, la hermana, madre o hija consanguíneos, ni la pareja, sino el pobre, huérfano y la viuda, de-connaturales e inconmensurables con el 'yo'. La relación de 'filialidad' y 'fraternidad' (¿y la 'sororidad'?) es una expresión del *eros* 'amoral' o 'natural', y no del *agapé* ético y 'meta-físico'.

Cf. Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la Exterioridad.* La Haya; Salamanca. 265ss; 286-288.

Al ser humano occidental, a veces choca este 'desfase' entre la ética 'exclusiva' de la familia (extensa) y la comunidad, donde hay toda forma de ayuda, cariño y asistencia mutua, y la ética 'inclusiva' con respecto al foráneo y desconocido. En este último caso, la reciprocidad del obrar no está asegurada, y por eso, el *runa/jaqi* es muy prudente en sus iniciativas. Si hay una contribución por parte de la persona foránea, también hay retribución recíproca por parte del *runa/jaqi* autóctono. Esto tal vez explique que el *runa/jaqi* aplica otro tipo de 'justicia' a un miembro de la misma comunidad que a una persona foránea; a un comunero del mismo *ayllu*, nunca le engañaría económicamente, pero sí lo puede hacer a un comerciante foráneo o un turista. En el primer caso, la reciprocidad está dada por completo y es vital para la convivencia familiar y comunal; en el segundo caso, la reciprocidad es sólo parcial, y no afecta de ninguna manera el equilibrio social. 'Justicia' no es una categoría formal y universalmente homogénea; la 'justicia' dentro de la familia y del *ayllu* ("justicia comunitaria") es distinta de la que rige en las relaciones extra-comunales.

El *runa/jaqi* no niega la 'igualdad' de la dignidad de todos los seres humanos, pero relativa a la vez la universalidad formal e igualitaria de ciertos 'derechos' y 'deberes'. Siempre privilegiará a los miembros de la familia (extensa)[23] y de la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de supervivencia. Esto puede explicar parcialmente la gran disponibilidad del ser humano andino al nepotismo en lo económico y político. Cuando se trata de un familiar, compadre o 'paisano', los 'favores' no son una cuestión de voluntad, sino básicamente un 'deber', respectivamente un 'derecho' del que los pide. Normalmente, nadie cuestiona esta 'doble justicia': un trato especial y privilegiado cuando se trata de un miembro de la familia y de la

---

[23] La familia extensa andina no solo incluye a los miembros de la familia nuclear (padres e hijos), los abuelos, primos y primas, tíos y tías, sino también a todas las personas ligadas por las múltiples formas de padrinazgo (ahijados y ahijadas, padrinos y madrinas) y compadrazgo (compadres y comadres). En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu*. Véase:

Berruecos, Luis (1976). *El Compadrazgo en América Latina: Análisis antropológico de 106 casos.* México.

Contreras Hernández, Jesús (1984). "El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero, Perú". En: *América Indígena.* Vol. 44 Nº 2. 353-374.

García Tamayo, Eduardo (1979). "Estructura y función del compadrazgo: Dos aproximaciones antropológicas". En: *Debates en Antropología.* Nº 4. 95-119.

Martínez, Héctor (1963). "Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica". En: *América Indígena.* Vol. 33 Nº 2. 127-139.

comunidad (actualmente se lo extiende a los 'compinches' y 'amigos' en general) por un lado, y un trato formal y conforme a la normatividad exterior (burocrática, legislativa, judicial) para las demás personas, por otro lado. El ser humano andino no lo concibe como 'injusticia', porque el trasfondo de reciprocidad con todas sus consecuencias es distinto. El trato distinto para personas (o mejor dicho: círculos sociales) distintas, es justamente un signo de una 'justicia' superior. No sería nada justo tratar al compadre y a un visitante desconocido por igual.[24]

La ética familiar toma en cuenta las relaciones dentro de la familia extensa andina, es decir: la relación entre esposos o convivientes, la relación entre hijos y padres, y las múltiples relaciones de padrinazgo y compadrazgo. Las relaciones conyugales, tal como las demás, están marcadas por la reciprocidad entre los cónyuges. Se trata, como vengo explicando dentro de la runasofía/jaqisofía, de una reciprocidad en el marco de la complementariedad sexual polar, que implica una justicia entre elementos diferentes, pero equivalentes. Como la pareja es el elemento básico de relacionalidad, su vida orgánica debe obedecer a los principios más importantes de la pachasofía y de la ética andina. Los 'deberes' de los cónyuges son recíprocos y a la vez complementarios, es decir: se "com-plementan" (juntos llegan a la plenitud). Aunque también hay estereotipos y roles sexuales, no son los mismos que en la cultura occidental: tanto mujer como varón se dedican a las labores de la formación y educación de los hijos y de lo agro-pecuario. Lo específico de las tareas femeninas y masculinas se define por la 'oposición polar' con respecto a los ámbitos de trabajo; la mujer se dedica más al pastoreo, el varón más al cultivo de la chacra.

La formación de una pareja no se debe a una decisión 'libre' y autónoma de dos personas, únicamente en base a la afinidad (enamoramiento, comprensión, amor). Como está en juego la 'conservación' del cosmos a través de la polaridad complementaria y fecunda, esta decisión tiene que ser tomada, con mucha prudencia, en conjunto por las dos familias *(ayllus)* involucradas. La institución andina del *sirvinakuy/sirwisiña* (o *uywanakuy/uywasiña*), una paralela al matrimonio civil occidental, justamente pretende asegurarse en forma óptima el cumplimiento de la reciprocidad. El vocablo español

---

24 Este principio de la 'justicia diferenciada' se nota, por ejemplo, en las fiestas religiosas con mayordomía. La cantidad y calidad de bienes y favores que uno recibe, es proporcional a la cercanía familiar (en sentido extenso) de la persona en cuestión con respecto a la pareja que ejerce la mayordomía. Una 'justicia de regadera' (todos se mojan por igual) para el *runa/jaqi* es suma injusticia.

quechuizado, respectivamente aimarizado *sirvinakuy/sirwisiña* significa 'servirse mutuamente', *uywanakuy/uywasiña* significa 'cuidarse o adoptarse mutuamente' (el sufijo compuesto, respectivamente simple *-naku/-si* es la expresión lingüística de la reciprocidad)[25]. El matrimonio andino es entonces, en el fondo, el lugar predilecto de reciprocidad. Como el *sirvinakuy/sirwisiña* implica siempre un período de 'observación' y 'demostración' (no tanto de 'prueba' como se suele decir), los familiares pueden constatar *in actu* si la pareja cumple con los requisitos de complementariedad y reciprocidad. Estos se refieren tanto a lo económico (lo que aporta cada uno de los 'novios'), como a lo personal (habilidades y destrezas); algo sumamente importante es la fertilidad de los *kasarakuq masi/jaqichasirinaka* (novios).[26] La esterilidad de uno de ellos es un motivo de mucho peso para disolver el *sirvinakuy/sirwisiña*, porque no contribuye de lleno a la 'conservación' de la vida y *(a fortiori)* del orden cósmico en general.

El matrimonio andino es ante todo una 'comunidad de intereses mutuos', y no tanto una expresión de amor. Por lo tanto, la libertad de decisión de los futuros cónyuges es secundaria, frente al equilibrio recíproco familiar. El *sirvinakuy/sirwisiña* no es comparable con el matrimonio occidental moderno, sino tal vez más con las formas pre-modernas; no es un asunto exclusivo ni privilegiado de los novios, sino, en el fondo, una forma de 'trueque' inter-familiar. Uno se 'casa' con toda la familia (extensa) del cónyuge, asumiendo todos los deberes y derechos que esto implica; la reciprocidad conyugal como tal va más allá de la pareja. Además, el *sirvinakuy/sirwisiña*

---

25 En el quechua, el sufijo compuesto *-naku* consiste del sufijo recíproco *-na* (morfológicamente idéntico con el obligativo *-na*) o de su alomorfo *-puna*, que siempre se hace auxiliar con el reflexivo *-ku*, cuando se trata de una acción recíproca entre dos agentes, o con el causativo *-chi*, cuando la acción mutua se realiza con la intervención de un tercer agente. Ejemplos: *reqsinakuy* ('conocerse mutuamente'); *ayninakuy* ('cooperar el uno con el otro'); *qhawapunakuy* ('mirarse cara a cara'); *tinkunachiy* ('hacer que dos personas se conozcan'); *munanachiy* ('hacer que dos personas se amen'). En aimara, el sufijo *-si* es tanto reflexivo como recíproco.

Sirvinakuy/sirwisiña significa entonces: 'servirse mutuamente', 'servirse el uno al otro'. *Uywanakuy/uywasiña* viene del verbo *uyway/uywaña* ('criar'; 'adoptar') y significa 'adoptarse mutuamente', porque mediante el *uywanakuy/uywasiña*, la mujer llega a ser parte de la familia del varón (prácticamente su hija adoptiva), y este a su vez parte de la familia de la mujer ('hijo adoptivo').

26 *Jaqichasirinaka* significa literalmente 'los que se hacen mutuamente personas'. *Jaqichasiña* significa 'casarse', literalmente: 'hacerse personas'. Este hecho lingüístico indica que recién la pareja *(chachawarmi)* es 'persona' en sentido pleno, y no el individuo como tal.

tiene 'formalidad' y constancia por la ritualidad simbólica en la que se desenvuelve; es por sí misma 'religiosa', aunque la Iglesia siempre lo ha descalificado como 'concubinato'.[27] La función primordial del matrimonio es la 'complementación bipolar' en lo procreativo, económico y educativo. Como 'sujeto' primordial, la pareja de cónyuges 'presenta' *in nuce* la relacionalidad cósmica y la 'conserva' sexual- y ceremonialmente. La ausencia parcial del complemento sexual pone en riesgo este orden y su perduración; por eso, la soltería y la esterilidad son vistas como 'deficiencias' y faltas de reciprocidad.

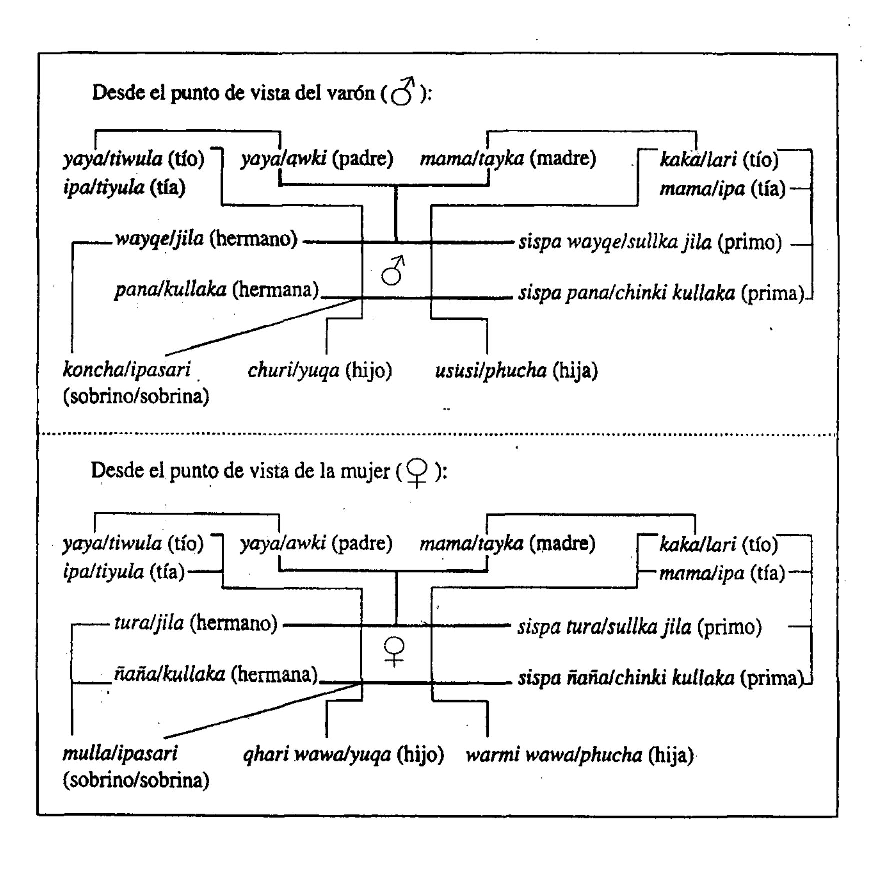
La relación entre padres e hijos se fundamenta en una reciprocidad a largo plazo. La contribución de los padres en forma de la crianza, educación y formación de sus hijos, será 'devuelta' en forma recíproca, una vez que los hijos tendrán ingresos y podrán sostener a sus padres en la vejez. Este deber mutuo asegura la vida de los miembros débiles, tanto de los hijos como de los ancianos; sin este compromiso, no podrían sobrevivir. La reciprocidad inter-generacional es una forma de 'seguro social' que garantiza seguridad en los casos de enfermedad, vejez e invalidez. Este sistema de ayuda recíproca entre las generaciones se realiza normalmente dentro del marco de la familia extensa que incluye al menos tres generaciones, pero también a veces tías y tíos, primas y primos.

En este contexto es interesante el hecho de que el *runa simi* (quechua) y el *jaqi aru* (aimara) conocen una gran variedad de expresiones para las relaciones de parentesco y padrinazgo. En especial cabe mencionar la diferencia lingüística, con respecto al sexo de la persona de referencia *(terminus a quo)*: por ejemplo en quechua, el 'hermano de la mujer' se llama *tura*, el 'hermano del varón' *wayqe*, la 'hermana de la mujer' *ñaña*, y la 'hermana del varón' *pana*. En aimara no existe esta diferenciación. En general, los varones y mujeres emplean una palabra distinta para designar a sus parientes (hijos, hermanos, primos) del sexo opuesto que a los del mismo sexo.

Esquemáticamente, las relaciones de parentesco se presentan de la siguiente manera:

---

27 A pesar de que la evangelización católica ha querido desprestigiar el *sirvinakuy/sirwisiña* como "convivencia" o "concubinato" (pre- o extra-matrimonial) en un sentido occidental, los novios andinos no se entienden simplemente como 'convivientes', ni el *sirvinakuy/sirwisiña* como 'matrimonio a prueba'. Se trata de una institución con una serie de compromisos gradualmente más importantes. En la actualidad, el *sirvinakuy/sirwisiña* está muy difundido, no obstante la condenación por parte de la Iglesia Católica.



Cabe resaltar que la reciprocidad inter-generacional no termina con la muerte de los miembros, sino se extiende más allá de ella; el recuerdo ritual y ceremonial en la tumba de los papás es un 'deber' recíproco de sus hijos.[28]

Por los factores climáticos y topográficos adversos de los Andes, la reciprocidad inter-generacional no es garantía y seguridad suficiente

[28] Véase también en el capítulo 7.9. "Psicología andina".

La reciprocidad trans-mortal no sólo es el cumplimiento de un deber pendiente por parte de los familiares vivos, sino también por parte de los difuntos *(alma)*. El familiar difunto sigue 'haciendo favores' a sus seres queridos o, en su defecto, 'molestándolos' como *condenado* o *kukuchi/manq'a manq'a*. Claro que a estas 'contribuciones' de los difuntos hay que corresponder recíprocamente, mediante rituales, cariño, comida y *despachos/luqtanaka*.

para la conservación de la vida y del orden social y cósmico. Por esta razón, en el ámbito andino (sobre todo en el campo) se practica un sistema muy amplio y sofisticado de padrinazgo y compadrazgo, que es una forma ampliada de reciprocidad. Aunque normalmente no se lo da a nivel de consanguinidad, se les considera a los padrinos y las madrinas 'parte' de la familia, haciéndose 'compadres' *(kumpari/kumpäri)* de los papás de los ahijados. En cierta forma, los padrinos y compadres cumplen un rol de sustituto en casos de emergencia (al fallecer los padres), pero también tienen una función fuera de esto.

Prácticamente cada *chakana* en la vida de una persona tiene su propio ritual *(rite de passage)* con padrinos específicos como protagonistas: empezando con el bautismo o la aspersión con agua *(ununchachiy/ch'allxataña)*, el primer corte de cabello *(chukcha rutuy/ñik'ut muruña)*, pasando por la entrada a la adolescencia *(warachikuy)* o la fiesta de quince años, el matrimonio *(sirvinakuy/sirwisiña)* con cuatro padrinos, hasta llegar a los padrinazgos en 'ocasiones especiales' (techado de la casa, inicio de un negocio, compra de un carro).[29]

Ciertamente existe una jerarquía de padrinazgos, de acuerdo a la importancia de la *chakana* (paso o puente), con sus deberes y derechos peculiares. Pero en general, el compadrazgo se rige del mismo

---

[29] Véase nota 23 de este capítulo.

Existen los siguientes tipos de padrinazgo personal (por parte son católicos):

a. Bautizo (sea católico o andino [*ununchachiy/ch'allxataña*]).
b. Primer corte de cabello *(chukcha rutuy/ñik'ut muruña)*.
c. Primera Comunión.
d. Promoción de Primaria.
e. Adolescencia (quince años o *warachikuy*).
f. Confirmación.
g. Promoción de Secundaria.
h. Matrimonio (sea católico o andino [*sirvinakuy/jaqichasiña*]).

De esta manera, una persona puede tener hasta veinte padrinos y/o madrinas. Todos ellos forman parte de la familia y se convierten en 'compadres' *(kumpari/kumpäri)* y 'comadres' *(kumari/kumäri)* de los padres de los ahijados. Un padre y una madre con cinco hijos pueden llegar a tener hasta cien compadres y/o comadres con quienes se establece lazos de reciprocidad.

Además existen padrinazgos no-personales como para:

i. Techado de la casa.
j. Vehículos o ganado.
k. Negocio, tienda, etc.

modo por el principio de reciprocidad que las relaciones inter generacionales. El padrino y la madrina (*marq'aqe* en quechua e *ich tata*, respectivamente *ichu mama* en aimara, para el bautizo, *kasarachiq* en quechua y *jach'a awki*, respectivamente *jach'a tayk* en aimara, para el matrimonio) se comprometen económicamente par con los ahijados (con animales o bienes) y sus padres que por e mismo acto se convierten en 'compadres'.[30] Los padres de los ahija dos o la pareja (en caso de matrimonio) lo 'devuelven' recíproca mente en forma de hospitalidad y ayuda en situaciones que lo re quieran. Los padrinos tienen el 'deber' de apoyar a sus ahijados donde se lo necesita, pero a la vez tienen el 'derecho' de ser agasa jados y recibidos como 'parte' de la familia. Mediante el ritual y la ceremonia correspondientes, los padrinos son integrados como 'compadres' dentro de la familia; la ampliación familiar con el sistema de compadrazgo obedece a la importancia de la reciprocidad como garantía de vida y supervivencia. Cada falta a este principio por parte de los involucrados es considerada una grave infracción con respecto al orden social y cósmico vigente.

En las interrelaciones dentro de la comunidad *(ayllu)* también domina el principio ético de la reciprocidad, en forma de un código moral que tiene que normar las relaciones 'no-connaturales' o extrafamiliares (fuera de la consanguinidad y compadrazgo). El código incaico clásico de los tres *ama!* o *jan!* ("¡no!" prohibitivo), complementado por la prohibición tajante del incesto, forma la base imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. *Ama suwa, ama llulla, ama qella!*[31] (¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!); estos tres 'mandamientos' reflejan cada uno a su manera el principio de reciprocidad. El *ama suwa/jan lunthatämti!* (¡no robes!) es la norma que establece la reciprocidad en cuanto a la propiedad; cada robo trastorna el equilibrio existente en la posesión de bienes y ganado, y por tanto peligra la vida de algunos de los miembros de la comunidad. El robo es una infracción que afecta la 'justicia' distributiva para la subsistencia de las personas; es una grave 'falta de reciprocidad', porque a la 'adquisición' forzada de un bien no corresponde ninguna contribución recíproca, ni a la

[30] En aimara, el padrino de matrimonio civil o de aro es *t'aqa awki* ('el padre de destetar'), la madrina de matrimonio civil o de aro es *t'aqa tayka* ('la madre de destetar').

[31] En aimara, sería: *jan lunthatämti!; jan k'arïmti!; jan jayrämti!* ['¡no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas flojo!'].

'pérdida' del mismo bien. El desequilibrio resultante sólo puede ser restituido mediante una 'devolución' directa o indirecta, en forma física o simbólica, en esta vida o hasta más allá de la muerte.[32]

El *ama llulla/jan k'arïmti!* (¡no mientas!) establece la reciprocidad a nivel de la verdad en el sentido del equilibrio en el intercambio de información. En Occidente, la honradez ('decir la verdad') poco a poco venía a ser interpretada en sentido existencial como 'autenticidad' (coherencia personal). Para la filosofía andina, hay que distinguir entre la 'mentira' y la 'inautenticidad'; la mentira *(llullakuy/k'ari)* es una severa falta de reciprocidad porque no 'devuelve' en forma proporcional una información recibida, y por lo tanto trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad *(iskay uya/pä uñnaqani* o 'doble cara') más bien es un mecanismo social de supervivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura.

A las personas del ámbito cultural occidental les choca frecuentemente la manera como se 'juega' con la verdad, según las circunstancias y personas concretas. Esto tiene que ver con lo que se considera 'verdadero' *(cheqaq/chiqa)*: la 'verdad' para el *runa/jaqi* no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el ser humano forma parte. La 'autenticidad' andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior ('lo que uno dice y hace') y lo interior ('lo que uno piensa y siente'), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico. En el caso de que éste está en peligro (por una irrupción desde afuera), no decir la 'verdad' no es una falta, sino más bien puede ser un 'deber'.[33]

32 También con respecto a estos tres mandamientos hay que advertir que se trata en realidad de normas exclusivas del *ayllu* del sujeto 'natural' *(noqayku/nanaka)*, y no de normas 'universales' o inclusivas. Como la reciprocidad siempre tiene un cierto 'área de alcance', los mandamientos se refieren, en primer lugar, a esta área. En las relaciones intra-familiares y comunales, el cumplimiento de los tres *ama!* o *jan!* es sagrado, so pena de severos castigos o hasta la expulsión. Pero se nota que en las relaciones 'casuales' con personas foráneas (funcionarios, comerciantes, turistas, etc.), se viola estos principios éticos con más facilidad. Parece que referente a estas relaciones, el principio de la reciprocidad no rija de la misma manera que para las relaciones 'naturales' del *ayllu*. La 'justicia diferenciada' se manifiesta, por ejemplo, en la gravedad del castigo para un ladrón, de acuerdo al hecho de que pertenece al mismo grupo perjudicado (en este caso es más grave), o que viene de afuera (en este caso es menos grave).

33 Nuevamente reitero que el eje dual entre 'interior' y 'exterior' para el *runa/jaqi* no es un eje de mucho peso. La categoría más importante es lo relacionado al cosmos y las personas de cercanía familiar y comunal. Por lo tanto,

Ante este trasfondo, se puede tratar de explicar el fenómeno tan frecuente del *iskay uya* o *pä uñnaqani* ('doble cara'). En primer lugar, hay que tomar en cuenta la 'lógica inclusiva' del ser humano andino que es muy distinta de la exclusividad occidental (algo es 'o bien verdadero, o bien falso'). A una pregunta que ofrece como posibles respuestas dos alternativas ("sí" o "no"), el *runa/jaqi* casi nunca contesta en forma exclusiva, sino busca un camino intermedio. Un "no" seco no corresponde a la realidad, porque ésta siempre es complementaria, es decir: también contiene implícitamente algo del "sí". Una negación tajante además rompería la relacionalidad vital entre las personas: si alguien pide un favor a otra persona, y ésta lo niega en forma rotunda, la relación humana entre ellas se ha roto, lo que significa de todas maneras una 'deficiencia pachasófica'. El *runa/jaqi* siempre deja abierta la posibilidad de la 'conciliación' entre posiciones supuestamente exclusivas; en vez de un "no" exclusivo, usa un "tal vez", "mañana", "veremos" o "probablemente" inclusivos, que, en el fondo, significa (pero no lo dice) una negativa. La discrepancia entre el 'significado' (lo que se quiere decir) y la 'letra' (lo que se dice) justamente es lo que se suele llamar *iskay uya/pä uñnaqani*.

La autenticidad occidental (la coherencia entre 'significado' y 'letra', respectivamente entre lo 'interior' y lo 'exterior') es para el ser humano andino un valor de segunda importancia, que tiene que subordinarse al criterio superior de la importancia vital de las relaciones sociales y cósmicas. Mantener estas relaciones vale más que ser 'auténtico' y romper los nexos entre las personas. El *runa/jaqi* no percibe el *iskay uya/pä uñnaqani* como una falta de sinceridad, ni menos como 'mentira'; es una forma inclusiva e indirecta de 'decir la verdad', dentro del código cultural accesible al poblador andino. Entre las personas con este trasfondo cultural, normalmente no hay ningún problema con el *iskay uya/pä uñnaqani*, porque no es percibido como 'inautenticidad'; recién en el encuentro intercultural, se produce un choque que da lugar a la interpretación exógena del *iskay uya/pä uñnaqani* como 'inautenticidad' y 'falta de sinceridad'.

---

el punto de referencia de la 'honradez' (decir la verdad) no es lo interior personal (conciencia moral; 'super-yo'), sino los lazos sociales. La coherencia inter-personal (autenticidad colectiva) prevalece sobre la coherencia personal (autenticidad existencial). Una persona que tiene que testimoniar contra un familiar o un compadre, prefiere mantener las relaciones 'naturales' y puede hasta jurar en vano.

'Verdad' y *cheqaq kay/chiqa*[34] no son equivalentes homeomórficos, ni lo son 'no' y *manan/janiwa;* siempre queda una intersección de desentendimiento o heterogeneidad. Así, por ejemplo, es interesante que el *runa/jaqi* 'ablanda' la negación *(manan/janiwa)* por una serie de sufijos diminutivos y de cortesía, pero sobre todo por el sufijo de negación correspondiente *-chu/-ti*. Nunca dice *manan!/janiwa!* a secas (por ejemplo contestando la pregunta "¿vas a venir?"), sino siempre con 'rodeos' condicionales y en forma ablandada: *Manan hamuymanchu/janiw jutkäti* ('no vendría'). El *runa simi/jaqi aru* es un idioma sumamente 'incluyente' e 'indirecto' (florido, metafórico y recargado de adornos).

El *ama qella/jan jayrämti!* (¡no seas flojo, ocioso, vago!) por fin se refiere a la falta de reciprocidad en el trabajo. Ya hemos visto que cada infracción contra la reciprocidad laboral del *ayni*, de la *mink'a* y de la *faena* constituye un peligro serio para la convivencia social y comunal. Lo mismo ocurre con la 'pereza', porque en este caso no se 'retribuye' recíprocamente (en forma proporcional) un esfuerzo hecho por otras personas, sean éstas los mismos padres o los participantes en una de las formas de trabajo colectivo. Alguien que deja de desempeñarse como lo hacen los demás, trastorna la 'justicia' del equilibrio recíproco con respecto a la cantidad y calidad del trabajo.

Falta mencionar un cuarto 'mandamiento' de igual importancia para la vida y convivencia en los Andes: "¡no cometas incesto!" Los vocablos quechuas para "incesto" son *ayllu-pura huchallikuy, aylluwan huchallikuy* o *mirkuy*. En aimara, 'incesto' es, según Bertonio, *qhacha jucha* ('pecado incestuoso'). El vocablo quechua *pura* significa 'entre miembros de la misma clase' (*noqanchis pura:*

---

[34] Existen distintos vocablos en quechua para expresar lo que significa la palabra española "verdad", aunque ninguno coincide exactamente con el concepto occidental: *cheqaq* o *cheqaq kay* ('lo verdadero'); *chanin* ('lo justo'); *sut'in* ('lo claro', 'lo nítido', 'lo cierto'); *kaqlla* ('lo mismo', 'lo intacto'). En aimara, la palabra *chiqa* significa 'verdad' y 'derecho'; una persona honesta se llama *chiqa jaqi* ('gente verdadera'). *Chiqachaña* significa: 'enderezar caminos, palos o cualquier cosa'; 'decir la verdad'; 'ir derecho, sin torcer a otra parte'. Hay que subrayar la familiaridad filosófica y lingüística entre 'justicia' *(chanin/chiqa)* y 'verdad' *(cheqaq/chiqa)*. Para la filosofía andina, la 'verdad' no se da en mayúsculas ('La Verdad'), en el sentido de la *aletheia* greco-occidental como *transcendentale*, equivalente al 'ser' *(verum et ens convertuntur)*. La 'verdad' en sentido andino es siempre una cierta conformidad con el orden cósmico de reciprocidad y complementariedad. La 'realidad' es 'falsa' (y a la vez 'injusta') en la medida en que se aleje del ideal pachasófico.

'entre nosotros'), *huchallikuy/juchachasiña* significa 'pecar'; por lo tanto, las expresiones quieren decir: 'pecar entre los miembros del *ayllu*' o 'pecar con el *ayllu*'. El hecho de que la referencia del 'incesto' es el *ayllu* y no la familia[35], nos indica que no se trata solamente de un delito 'sexual', sino ante todo de reciprocidad entre distintos linajes.[36] La exogamia garantiza la plena vigencia del principio de complementariedad polar con respecto a la sangre *(yawar/wila)*, como también la 'conservación' plena de la vida y del orden cósmico. El 'incesto' es una grave infracción de este orden porque interrumpe violentamente el principio de polaridad y contribuye a la debilitación de la fuerza vital (mongolismo, idiotismo). Además, es una falta de reciprocidad como la que rige entre la pareja de cónyuges; entre padre e hija, o entre hermanos nunca puede haber este tipo de reciprocidad. La criatura que es el resultado del incesto no tiene 'dueño' definido. La problemática del incesto en los Andes tiene que ver con un posible embarazo, y no tanto con el mismo acto sexual.

El problema de fondo, tal vez, surge de la 'descendencia paralela' con respecto al parentesco, como era vigente en los tiempos incaicos:[37] los varones estaban en el linaje del padre, y las mujeres en el de la madre. En la actualidad, cada uno lleva los apellidos de los

---

35 No existe una palabra quechua propia para "familia"; se usa la forma española *phamilla* o *wasi wawakuna*, pero también el vocablo *ayllu*; en aimara, para "familia" se usa *wila masi*, es decir: 'compañeros de sangre'; o *utpacha*: 'todos los componentes de la casa'.

36 El *ayllu* prácticamente es la familia extensa; en muchas comunidades campesinas de las zonas andinas, casi todos los miembros del *ayllu* son familiares de consanguinidad de hasta el 3[er] grado. Esto se refleja en los apellidos comunes. La familia nuclear *wasi wawakuna* ('niños de la casa') o *wila masi* ('compañeros de sangre') no es el punto de referencia del tabú incestual, sino la familia extensa del *ayllu*. Por eso existe la necesidad de la exogamia.

Hay muchos indicios de que la clase noble incaica practicó el incesto o la adelfogamia (matrimonio entre hermanos), a fin de conservar el linaje y la pureza de sangre. Véase:

Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 13-126; 83-87.

37 Véase:

Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Los Incas: Economía, Sociedad, Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru. 124-129.

El Tercer Concilio Limense de 1582 reconoció la descendencia paralela y la legisló tácitamente en uno de sus artículos. Hasta las primeras décadas del siglo XIX,

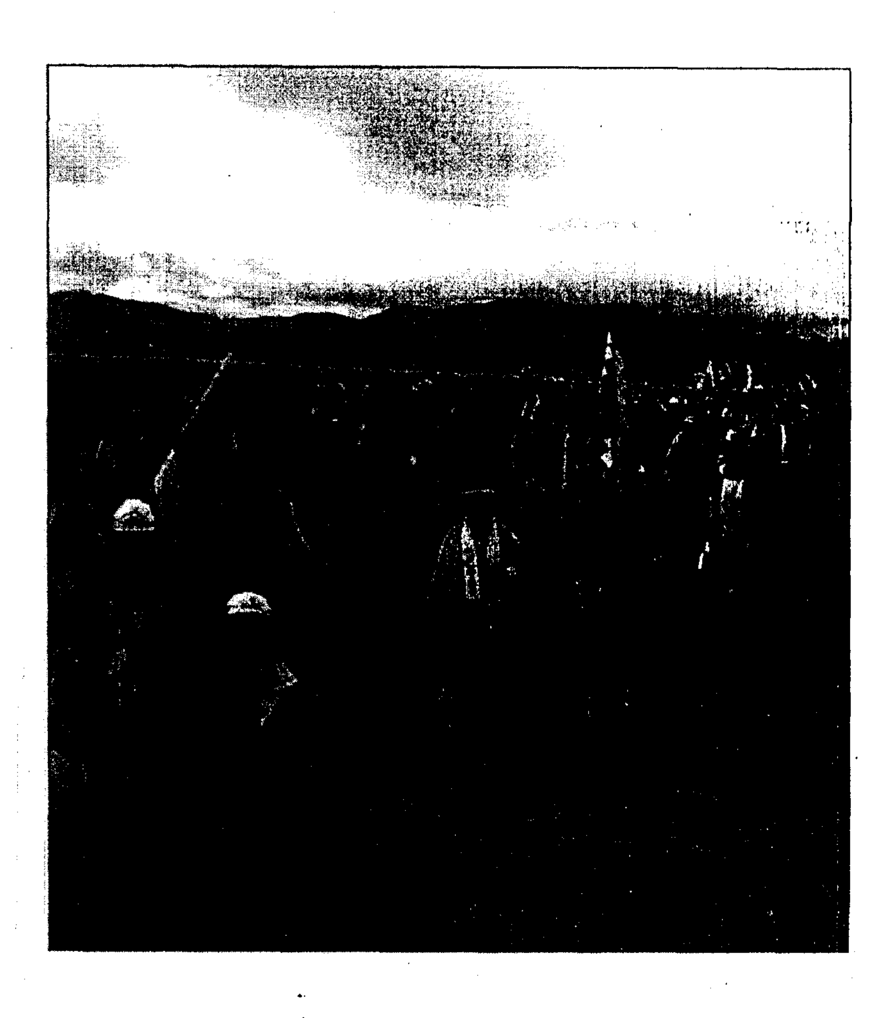
dos padres. En el caso del 'incesto', este orden sería severamente tergiversado; la 'pertenencia' a un linaje determinado ya no estaría definida. El *ayllu* no sólo es la comunidad donde conviven distintas familias en forma ordenada y con una cierta normatividad, sino un linaje de sangre (muchos llevan el mismo apellido) que no puede ser afectado por un caso de 'incesto'.

Por fin hay que reiterar que cualquier 'infracción' con respecto al orden ético por parte de una persona, una pareja, un grupo o una comunidad, tiene efectos y consecuencias mucho más allá del radio de 'responsabilidad' del autor en sentido occidental. Esta responsabilidad ('deber-responder-por') no se mide por la medida de la libertad individual y personal, sino por el impacto en términos cósmicos y sociales que tiene la infracción respectiva. Además, los efectos tampoco se limitan a la realidad actual y regional *(kay/aka pacha),* sino que se extienden a otras regiones de *pacha (hanaq/alax* y *uray/ manqha pacha),* y a lo largo de las generaciones. El 'incesto', por ejemplo, no puede ser 'restablecido' en una sola generación; por lo tanto, el autor tiene que hacer la expiación como 'condenado' *(kukuchi/manq'a manq'a)* para que el equilibrio cósmico se establezca nuevamente. En esto, todo el *ayllu* tiene un papel importante, a través de la 'reconciliación simbólica' en el ritual. En el caso de una acumulación de infracciones contra el orden ético (sobre todo contra el principio de reciprocidad), como por ejemplo ocurrió a lo largo de la Conquista y Colonia, se teme un *pachakuti,* una 'revolución cósmica', que sería un salto cualitativo de un cierto orden a otro, a través de una catástrofe.[38] El ser humano es, en el fondo, 'cuidante' *(arariwa)* de este orden; y la ética consiste en el cumplimiento adecuado de esta función.

---

los hijos varones llevaron el apellido paterno, y las mujercitas el materno. Algunos autores propugnan la teoría de la filiación matrilineal en la étnia inca (R. Latchman).

[38] En sentido ético, el *pachakuti* es el último y más radical remedio para restituir el equilibrio severamente dañado. El desorden cósmico, resultado de una serie de infracciones muy graves contra el principio de reciprocidad (tal como ocurrió en la Conquista), sólo puede convertirse nuevamente en orden *(pacha)* mediante una 'vuelta' *(kutiy/kutiña)* violenta y radical.



CAPÍTULO 9

Apusofía o tatasofía: teología andina

Incluir un capítulo sobre la 'teología andina' o la 'filosofía teológica andina' en un trabajo filosófico, para la concepción occidental de por sí ya puede parecer inadecuado o, a lo menos, extraño. En Occidente, la filosofía se ha separado de la teología (y *a fortiori* de la religión), a partir de la Edad Media, con el resultado de una creciente 'incompatibilidad' y hasta enemistad entre las dos. Desde el punto de vista intercultural, sin embargo, hay que interpretar tal divorcio como una concepción culturalmente determinada y relativa.

9.1. Introducción

Al buscar un término adecuado y coherente a la realidad andina, me topo con la dificultad de que prácticamente toda la terminología teológica y religiosa está culturalmente arraigada en el pensamiento greco-occidental. El término "teología" no sólo refleja una cierta racionalidad (el *logos* griego), sino también una determinada concepción de lo divino (*theos, deus,* "dios"). Llama la atención que el *runa simi* y el *jaqi aru* no tienen un vocablo genérico para lo divino, sino que se lo prestan del español (*Dios* o *Yus/Yusa*). Sin embargo, existe una serie de denominaciones para referirse a ciertos aspectos o realidades divinos: *Pachakamaq, Qhapaq/Qhapaqa, Qhapaq-Yayanchis, Wiraqocha/Wiraxucha, Apu/Tata, Yaya.*[1]

[1] Algunos de estos títulos se refieren a deidades andinas *incaicas* o pre-incaicas *(Pachakamaq, Wiraqocha/Wiraxucha),* otros son paráfrasis quechuas (y en parte aimaras) de concepciones cristianas (*Qhapaq:* 'rico', 'rey'; *Qhapaq-Yayanchis:* 'nuestro Padre Supremo'; *Yaya:* 'Padre'). El vocablo *Yus/Yusa* es una contracción lingüística de *Yaya Dios.* La palabra aimara *Tata* significa 'Dios Padre'. La ausencia de un nombre genérico para "Dios" quizá se deba al politeísmo incaico. En la Biblia Hebrea, el nombre genérico para "Dios" es un plural *(elohim)* lo que refleja la costumbre de la monolatría (más no del monoteísmo estricto); el nombre propio (Yahvé) era uno de entre muchos existentes en Medio Oriente de la época.

No resulta fácil escoger un término con dignidad filosófica que fuera un equivalente homeomórfico de "Dios" *(theos)*, lo que constituye también un problema para las filosofías orientales índica y china. Como la experiencia vivencial del ser humano andino es fundamentalmente distinta de la griega y judeo-cristiana, también la interpretación respectiva y la reflexión filosófica de ella resultan bastante distintas. Sólo mediante el diálogo intercultural (que en este caso es inclusive interreligioso) podemos tratar de describir lo divino y religioso dentro de la filosofía andina.

Doy la preferencia al término "apusofía" o "tatasofía", respectivamente, en primer lugar, para enfatizar el aspecto de la *sophía* antes que del *logos*, como ya he explicado en anteriores oportunidades. El término "teosofía" ya está ocupado por un contenido semántico y contexto muy particular, de tal manera que no podría ser aplicado al ámbito andino. El vocablo quechua *Apu* o el aimara *Tata* sea tal vez el más general de los mencionados, y a la vez el que representa de mejor manera el aspecto de *chakana* que es tan importante para la religiosidad andina.[2] Es cierto que, etnológicamente, *Apu/Achachila* es reservado para referirse a las 'divinidades tutelares' de los cerros y las cumbres nevadas; pero también se lo usa (la palabra quechua *Apu*) actualmente para indicar los nombres cristianos de 'Dios' (*Apu Taytayku* o *Apu Dios* en quechua, y *Tata Yusa* en aimara). La palabra aimara *Achachila* significa literalmente 'abuelo' y 'ancestro'; en sentido religioso, se designa con ella a las deidades tutelares de los cerros y cumbres nevadas, como también a los espíritus de fenómenos naturales (viento, rayo, lluvia, nevada, granizo, helada, etc.).[3] Tampoco

---

2 No uso un término netamente incaico o pre-incaico *(Wiraqocha/Wiraxucha, Pachakamaq)*, porque mi propósito no es la descripción y reconstrucción de la religión incaica (o pre-incaica), sino la 'teología andina', es decir: la reflexión del *runa/jaqi* (contemporáneo) acerca de su experiencia vivencial de lo divino. Los estudios históricos sólo sirven de referencia, pero no como la única base de este trabajo.

El termino *Apu/Tata*, a pesar de ser autóctono y pre-cristiano, es usado tanto en contextos de la religiosidad indígena 'pura' (pre-hispánica), como también de la religiosidad andina cristiana. *Apu/Tata* es un nombre genérico que (casi) siempre es acompañado por un topónimo o título honorífico *(Apu Ausangati/Achichila Illimani, Apu Sabanqaya/Achachila Sajama, Apu Taytayku/Tata Yusasa, Apu Jesucristo/Tata Jesucristo)*. Por ejemplo, en aimara se suele decir: *Ay, Tata, kunäskchixa*, lo que quiere decir '¡ay, Dios mío, qué será esto!'.

3 La razón por la que no uso el título aimara de "achachilasofía" es que el título *achachila* prácticamente no se usa en el contexto religioso cristiano, muy al

conviene hablar de una "teodicea andina", paralelamente a la "teodicea occidental" (como 'teología natural', 'teología filosófica', 'filosofía teológica'), porque la etimología *(theos* y *dikê)* no concordaría con la experiencia andina de lo divino. El problema de la 'teodicea' como 'justificación racional de Dios ante el mal' no se plantea de la misma forma para el *runa/jaqi* andino.[4] Los neologismos interculturales "apusofía" o "tatasofía" son sólo un intento para captar a la vez lo distinto y similar con respecto a la reflexión 'teológica' andina.

La filosofía occidental moderna refleja un proceso paulatino de excluir del quehacer filosófico todo lo que tiene que ver con lo 'religioso', la fe, el culto y lo ritual. Según Kant, la "Crítica de la Razón Pura" tiene como propósito determinar los límites de la razón, 'para dejar campo a la fe'; pero ésta ya no es tema de la reflexión filosófica. El divorcio metodológico (que ya empieza en plena Edad Media) y epistemológico (en la Ilustración) iba convirtiéndose en los siglos XVIII y XIX en un campo de batalla de mutua exclusión, tanto por parte del ateísmo como del fideísmo. La doctrina averroísta de la 'doble verdad' irreconciliable (dualismo), se reduce prácticamente a un monismo dogmático en la filosofía, al excluir por completo del discurso filosófico las cuestiones acerca de la religiosidad, la fe y Dios. El positivismo ha contribuido grandemente a esta concepción que ha invadido el campo de las ciencias, llegando al extremo del cientificismo. Las diástasis occidentales entre ciencia y fe, filosofía y religión, razón y fe, y hasta entre teoría y praxis, revelan una vez más una cierta racionalidad culturalmente determinada que se fundamenta en la lógica exclusivista del "o bien-o bien".

Para superar este monoculturalismo —que se presenta como 'superculturalidad'— occidental, hay que adoptar un enfoque intercultural. El divorcio entre las dos realidades señaladas (fe y razón, teología y filosofía, religión y ciencia) no es en absoluto universal, ni un distintivo de la 'filosofía' como tal. Para muchas filosofías,

---

contrario de lo que ocurre con *apu* en el ámbito quechua. Mas es el término *tata* que puede ser un equivalente homeomórfico aimara para lo que *apu* significa en quechua. Por eso, doy preferencia al término "tatasofía" para el contexto aimara, como equivalente homeomórfico del término "teología" en sentido occidental.

4 El mismo hecho de que en Occidente se ha impuesto el término "teodicea", revela algo del *khorismos* entre la razón y fe, filosofía y teología, ciencia y religión. El contexto de la "teodicea" es la apología (*dikê*: 'justificación') racional *(logos)* de Dios frente al proceso de la secularización por un lado, y frente al fideísmo protestante (que es un agnosticismo teórico) por otro lado.

razón y fe, ciencia y religión son aspectos íntegros de una sola realidad y no pueden ser separados so pena de la mutilación de la vida y del ser humano. En las filosofías orientales, la religiosidad (en un sentido muy amplio) forma la columna vertebral de la reflexión filosófica; temas como 'redención', 'iluminación', 'salvación' y la 'función salvífica del conocimiento' no son aspectos colaterales, sino parte del mismo núcleo filosófico.[5] Algo parecido se nos presenta también en el caso de la filosofía andina: separar el aspecto 'religioso' (en un sentido amplio) de los aspectos netamente 'filosóficos o científicos' (tal como pretenden algunos vulgo-marxistas),[6] significa desconocer y separar el mismo corazón de la filosofía andina. La 'religiosidad' (como 'relacionalidad sagrada') es tan importante para el ser humano andino, que sin ella, todos los demás aspectos quedarían prácticamente sin vida.

Un enfoque intercultural busca también la interdisciplinariedad (o tal vez mejor: 'transdisciplinariedad')[7] como una manera de superar el culturo-centrismo y la superculturalidad filosóficos. En el caso de la filosofía andina, se trata de un diálogo interdisciplinario entre

---

5 Véase: Panikkar, Raimon (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid. 25-37.

"Tanto la filosofía como la teología quieren ser el esfuerzo humano integral y crítico para encontrar un sentido en la realidad. La dicotomía entre filosofía y teología como ciencias separadas no tiene razón de ser fuera del ámbito de la Ilustración. No hay nada que permita fundamentar un *apartheid* teológico." (37).

6 Juvenal Pacheco Farfán, en su afán de plasmar su proyecto de una "filosofía andino-inka", no sólo usa la terminología y los conceptos occidentales del marxismo dogmático, sino señala además (en la tradición de los marxistas del siglo XIX) como el dilema constante de la 'filosofía andino-inka' la diástasis (occidental) entre materia y espíritu, o (en términos de posturas) entre idealismo y materialismo. Hablando de un 'materialismo andino', sólo se lo puede hacer en un sentido no-occidental: el *runa/jaqi* concibe la realidad como una red de relaciones **concretas** que se manifiestan en rituales y prácticas **materializados**. Los mismos idiomas quechua y aimara son adversos a las abstracciones y generalizaciones ("bondad", por ejemplo, se transcribe en quechua como *allin kaq:* 'lo que es bueno'). Pero esto no es lo mismo que un 'materialismo vulgar' en la tradición de la Ilustración que implica una actitud antirreligiosa y anti-misteriosa.

7 Véase: Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinarité*. Mónaco.

Cf. Panikkar, Raimon (1996). "Filosofía y Cultura: Una relación problemática". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen. 15-41.

"Este método quiere confrontar las más diversas disciplinas y acercarse a una inteligibilidad plural de la complejidad de los fenómenos humanos. [...] La transdisciplinariedad representa un paso decisivo hacia la interculturalidad, pero estamos aún dentro de disciplinas que se pretenden universales y que pertenecen a una cultura particular." (35s.)

filosofía, etnología, historiografía, teología y sociología; para la 'apusofía' o 'tatasofía', los interlocutores son, sobre todo, la teología, las ciencias y fenomenología de la religión. A pesar del enfoque 'holístico' e integral, cabe explicitar algunas delimitaciones metodológicas (más que epistemológicas). La 'apusofía' o 'tatasofía' andina no es lo mismo que la 'teología andina' (en un sentido teológico), ni que la 'teología indígena' o la 'teología liberacionista inculturada'; pero tiene que ver a su manera con cada una de ellas. Últimamente se viene elaborando una "teología andina", tanto de cuño pre-cristiano (o no-cristiano) como cristiano, con la finalidad de recuperar la gran riqueza de la reflexión teológica autóctona de la población andina.[8] La 'teología indígena' se refiere a una categoría étnica más que geográfica y cultural; incluye entonces otras teologías de *Abya Yala* como la 'teología guaraní', la 'teología kuna', la 'teología maya' y la 'teología nahua', para mencionar sólo las más destacadas.[9] La 'teología

---

8 Entre muchas iniciativas, hay que mencionar el proyecto de investigación "Teología Andina" del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz que se concretizará en una serie de publicaciones, a partir de 2006. Cf. www.iseatbolivia.org/teologia andina.

9 Desde 1986, se vienen realizando encuentros-talleres latinoamericanos de la llamada "Teología India": 1986 en Cayambe (Ecuador); 1990 en México; 1991 en La Paz; 1992 en Quito; 1993 en Panamá; 1994 en Cayambe (Ecuador); 1997 en Cochabamba (Bolivia); 2002 en Asunción y el último 2006 en Manáus.

Cf. *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana* [Acta del segundo encuentro ecuménico sobre Teología India en Quito. 1986], Quito, 1986.

Teología India: Primer encuentro-taller latinoamericano. Quito, 1991.

Teología India: Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Tercer encuentro-taller latinoamericano (Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agosto de 1998). Cusco, 1998.

Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (1996). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo.

Marzal, Manuel (ed.) (1989). *O rostro indio de Deus*. São Paulo.

Idem (ed.) (1991). *Rostros indios de Dios*. Quito.

Rosner, Enrique (1993). *Gottes Indiogesichter*. Mainz.

Para la 'teología andina', en especial véase:

Aguiló, Federico (1981). *Religiosidad de un mundo rural en proceso de cambio*. Sucre.

Bastien, Joseph W. (1987). "Quechua Religions: Andean Cultures". En: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. XII. Londres. 134-141.

Berg, Hans van den (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos.

Idem (1989). *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.

liberacionista inculturada' se concibe como un desarrollo ulterior de la 'teología de la liberación', tomando en cuenta el factor étnico, tanto como destinatario predilecto (el y la pobre como indígena), como también en cuanto al 'sujeto auténtico de la producción teológica.[10]

Dalle, Luis (1983). *Antropología y Evangelización desde el runa*. Lima.

Estermann, Josef (1995). "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2. Nrs. 49-50-51. 31-60. Puno.

Estermann, Josef (1996). "*Apu Taytayku*: Theologische Implikationen des andinen Denkens". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52-1996/3. Immensee. 161-185.

Flores, Carlos (1984). *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*. México.

Garr, Thomas M. (1972). *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*. Cusco.

Girault, Louis (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú (1972)*. La Paz.

Gow, David D. (1974). "Taytacha Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* 7. 49-100.

Irarrázaval, Diego (1992). "Aymara-Theologie: Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (1992). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Eichstätt. Vol. 1. 100-131.

Irarrázaval, Diego (1996). "Ein gläubiges Denken: Im Kleinen wie im Universalen". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (1996). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo. 230-257.

Jordá, Enrique (1981). *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: Teología desde el Titicaca*. Lima.

Marzal, Manuel (1971). *El mundo religioso de Urcos*. Cusco.

Idem (1977). *Estudios sobre religión campesina*. Lima.

Idem (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima.

Idem (1985). *El sincretismo iberoamericano*. Lima.

Meliá, Bartomeu (1992). "Theologie der Guaraní-Kultur". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Eichstätt. Vol. 1. 67-99.

Moranda, Pedro (1982). *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*. Munich.

Ochoa, Víctor (1976). "Un Dios y muchos dioses". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. N° 29. Chucuito.

Rosner, Enrique (1996). "Der Entstehungsprozess des indigenen andinen Religionsverständnisses". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo. 42-75.

10 Véase:

Estermann, Josef (1994). "Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-1994/4. Immensee. 307-320.

Un asunto de debate, que implica a todas estas formas de teología, pero también a la misma 'apusofía' o 'tatasofía', es la cuestión de la sincreticidad de la religiosidad andina. Prefiero hablar de "religiosidad" más que de "religión" que sugiere todo un sistema institucional y doctrinal; la 'religiosidad' como experiencia fundamental puede desembocar en 'religión', pero no necesariamente. La teología y 'apusofía' o 'tatasofía' correspondientes son una reflexión sistemática de esta 'religiosidad' como experiencia fundacional del *runa/jaqi* andino.[11]

Aunque la sincreticidad religiosa (sumada a la cultural y étnica) es, en la actualidad, un hecho en los Andes, existen ciertamente tendencias 'puristas' (como el indigenismo o inkaísmo) de recuperar una religiosidad y teología andina 'pura', lo que normalmente significa: pre-cristiana. Para algunos, esto podría desembocar en una 'teología inca', para otros en una 'teología panandina no-cristiana'. Como en el caso del 'indigenismo' e 'inkaísmo' (o 'panandinismo'), no niego la utilidad, ni la legitimidad de tal esfuerzo; pero, a la vez, creo que no concuerda con los sentimientos y convicciones más hondos del *runa/jaqi* andino. Éste no pretende establecer una 'pureza' cultural y religiosa, sino una modernidad *sui generis*, un mestizaje y sincretismo propio, que no es reducible a un 'tipo ideal' de religiosidad pre-hispánica, ni a la 'ortodoxia romana' de la religiosidad católica.

La 'apusofía' o 'tatasofía' toma en cuenta este hecho 'transcultural' y 'transreligioso' de la religiosidad andina: se trata de un cristianismo andino y de un andinisimo cristiano. Se trata entonces, desde la misma experiencia del *runa/jaqi*, de una religiosidad irreducible y *sui*

---

11 Xavier Albó habla de la "expresión religiosa aymara" [Marzal, Manuel (ed.) (1991). *Rostros indios de Dios*. Quito: Abya Yala. 201-165]; Manuel Marzal de "la religión quechua surandina peruana" [*ibidem*. 154-200]; Aliaga de la "religión aymara" [Aliaga, C. I. (1991). "La religión aymara y su relevancia". En: *Iglesia, Pueblos y Culturas*. Nº 21. Quito. 47-50]; Bartomeu Meliá de "experiencia religiosa guaraní" [Marzal, Manuel (ed.) (1991). *Rostros indios de Dios*. Quito: Abya Yala. 267-322], pero también de "religión guaraní" [Meliá, Bartomeu (1974). "La religión guaraní y sus características". En: *Liturgia* 20. 121-127].

Cf. Imbelloni, José (1979). *Religiosidad indígena americana*. Buenos Aires.

Hultkrantz, Åke (1982). "Las religiones de los indios de América". En: Puech, Henri-Charles (ed.), *Historia de las religiones: Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Vol. II. México. 204-314.

Con respecto al sincretismo, véase:

Marzal, Manuel M. (1985). *El Sincretismo Iberoamericano*. Lima.

Moranda, Pedro (1982). *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika*. Munich.

generis, de un sincretismo propio y auténtico (si se permite la supuesta *contradictio in adiectis*). Cabe mencionar que también la mayoría de las grandes religiones a nivel mundial son 'sincréticas'; el Islam es una síntesis de elementos arábigos, judíos y cristianos; el cristianismo una simbiosis (más o menos consistente) de judaísmo, filosofía griega, ideología romana y elementos indígenas europeos. Ni hablar de las religiones orientales del hinduísmo y budismo; hasta el judaísmo, considerado una religión de 'alta pureza', contiene elementos 'exógenos' de las culturas antiguas de Medio Oriente. En este sentido, la 'sincreticidad' no es un signo de 'impureza' y 'decadencia', sino de la organicidad e interpenetración cultural, de la interculturalidad del ser humano mismo. Ciertamente, no hay que olvidar las circunstancias bajo las cuales este proceso se ha dado en el caso de *Abya Yala*; sorprende que, a pesar del choque traumático y de la conflictividad religiosa, ha podido constituirse esta religiosidad *sui generis*.

En cierto sentido, la religión de los conquistadores, la religiosidad ajena que se presentó en forma violenta, mostraba —a pesar de la convicción de los 'extirpadores de la idolatría'— una afinidad sorprendente con los rasgos más fundamentales de la experiencia religiosa andina.[12] La función de *chakana*, la presencia del elemento femenino, la 'naturalidad' (o 'creacionalidad'), la sacramentalidad y mediación también son aspectos fundamentales del mismo catolicismo, tal como

---

[12] Muchos de los primeros cronistas enfatizaron la familiaridad entre la religiosidad incaica y la nueva religión católica traída de Occidente; surgió la hipótesis de una proto-evangelización del continente americano. Pachacuti Yamqui reavivó la legendaria tradición de Tunapa (*Thonapa, Tonapa/Tunupa*), que es supuestamente el nombre indígena del apóstol Santo Tomás quien habría llegado pocos años después de la muerte de Cristo al *Tawantinsuyu* (la equivocación de época es secundaria). Según Pachacuti, el Inka Manko Qhapaq habría llegado, sólo en base al entendimiento, a la afirmación de la existencia de un solo Dios, Creador de cielo y tierra. También Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guaman Poma de Ayala, insistieron en la 'prefiguración' incaica de muchas verdades cristianas. Muchos de los relatos de la religiosidad incaica en realidad son interpretaciones cristianas con un propósito apologético y soteriológico: los 'indios' de la época anterior a la evangelización también pueden ser salvados porque implícitamente ya conocieron al 'verdadero Dios' (ortodoxia), y además abrazaron inconscientemente los mandamientos principales de la religión católica (ortopraxia).

Véase:

Klaiber, Jeffrey (1991). "La Utopía Cristiana y Andina: Teología e Historia en tres Cronistas Peruanos". En: *ibidem*. 231-260.

Maguiña Larro, Alberto (1991). "Guaman Poma y la Evangelización". En: *Evangelización y Teología en el Perú: Luces y sombras en el siglo XVI*. Lima. 199-211.

fue 'transculturado' a lo largo de los últimos 500 años. Se producía entonces una hermenéutica diatópica muy fecunda, a través de la cual el cristianismo (sobre todo en la forma del catolicismo) se venía 'andinizando', y el andinismo (sobre todo en la forma de la religión incaica) se venía 'cristianizando'.

Esta 'diatopicidad' (que es una dia-religiosidad) se convertía, por los mismos hechos históricos, en un solo *topos:* la 'religiosidad andina' como síntesis muy peculiar, que ha dejado de ser 'dualismo' o 'antagonismo' religioso, sin ignorar ciertas 'incompatibilidades' y roces que siguen existiendo. La lógica incluyente del *runa/jaqi* andino ciertamente ha contribuido (y sigue contribuyendo) grandemente a la 'tolerancia incluyente' con respecto a la religiosidad andina: lo uno (cristiano) co-existe con lo otro (andino) como complementos y correspondencias fecundos e integrativos, produciendo esta síntesis (o "sincreción") que es la 'religiosidad andina' actual.

9.2. Sacramentalidad del mundo

La pachasofía andina considera el universo como un conjunto integral de relaciones, dentro de un orden de correspondencia y complementariedad. Esta relacionalidad cósmica es algo 'sagrado' que refleja lo divino; la relacionalidad es, en el fondo, 'religiosidad' ('conexión').[13] Para el *runa/jaqi* andino, lo divino no es algo totalmente distinto del mundo de la experiencia vivencial ('profano'), sino su dimensión sagrada y sacramental. La concepción occidental —sobre todo de cuño judío— de la trascendencia absoluta de Dios, de la diferencia ontológica absoluta entre Creador y creación, para la filosofía andina resulta muy difícil de aceptar. Más acogida tiene la concepción de la 'inmanencia' de lo divino en el mismo universo *(pacha)*,

---

[13] La 'sacralidad' del orden pachasófico no es lo mismo que su 'divinidad' o 'numinosidad', sino que expresa una cierta 'plusvalía' de lo misterioso, denso y hasta mitológico en y a través de los fenómenos 'físicos' o 'profanos'. La meta de la 'desmitologización' *(Entmythologisierung)* total del mundo (Rudolf Bultmann) es algo imposible de alcanzar; siempre se trata de una 'transmitologización' *(Ummythologisierung)*. Para no suscitar interpretaciones erróneas (animismo, magia, panteísmo), prefiero el término "sacramentalidad" (sobre el de "sacralidad") que mantiene (en la etimología) el nexo con el aspecto del 'misterio'.

La familiaridad etimológica y semántica entre *relatio* y *religio* es un indicio más de lo absurdo del intento de concebir la relacionalidad cósmica sin incluir a la vez el aspecto de la 'religiosidad'.

la omnipresencia simbólica de la relacionalidad como un aspecto trascendental de lo divino. Las categorías occidentales con respecto a la concepción de Dios (teísmo, panteísmo, panenteísmo, animismo, deísmo) sólo pueden ser adaptadas con limitaciones a la experiencia básica del ser humano andino. Dios no es 'sustancia', sino 'relación' o *conditio sine qua non* de la relacionalidad universal.

Sobre todo los etnólogos hablan de un 'animismo' inherente a la vida del *runa/jaqi* andino: todo el universo está 'animado'; en todas partes hay 'ánimas' (espíritus). Me parece que ésta es una interpretación demasiado simplista y no adecuada a la experiencia de fondo. Es cierto que para el ser humano andino, de una u otra manera, el universo como *pacha* 'vive' (panzoísmo) y tiene fuerza vital *(animu/ajayu)*. Pero no podemos decir que 'todo está lleno de espíritus'. Los pasos transitorios pachasóficos o *chakanas* tienen una función especial; por eso, tienen carácter sagrado y 'sacramental' *(mysthērion)*. La ubicación topológica de ciertos 'espíritus' *(nuna/achachila)* en estas 'zonas de transición' quiere resaltar el carácter simbólico y ritual de su cuidado y manutención. Por otro lado, el holismo andino descarta cualquier tipo de dualismo o antagonismo radical entre lo 'profano' y 'sagrado', entre *kay/aka pacha* y *hanaq/alax pacha*, entre universo y Dios. Entendiendo el teísmo de este modo —como separación radical (Kierkegaard, Barth, Lévinas)— la filosofía andina lo rechazaría como una concepción incompatible con la relacionalidad del todo, incluido lo divino.[14]

Dios, entonces, forma parte integral de *pacha*, como fundamento ordenador del universo, como relacionalidad simbólica y semántica del mismo.[15] Esta concepción "panenteísta" (Dios está en todo) tal

---

14 Una de las concepciones con mayor fuerza de aculturación en el mundo andino (muy al contrario del caso greco-antiguo), es la de la 'encarnación': si Dios se hace ser humano, el abismo entre Dios y ser humano, arriba y abajo, cielo y tierra ya no es intransitable. Por lo tanto, el teísmo cristiano (en la forma trinitaria) no sólo subraya la trascendencia absoluta de Dios ('Padre'), sino también su inmanencia ('Hijo') y su relacionalidad permanente entre las distintas realidades y elementos ('Espíritu'). Esto se expresa filosóficamente en la figura de la analogía como *tertium* entre la equivocidad (diferencia y separación absolutas) y univocidad (identidad completa, mismidad).

15 En algunos de los nombres de Dios, reportados por los primeros cronistas, aparece como parte íntegra la palabra *pacha*: *Pachayachachiq* (Pachacuti Yamqui) y *Pachakamaq* (Garcilaso, Guaman Poma). Parece que el mismo vocablo (otra cosa es su interpretación) se remonta a la época pre-hispánica; en la interpretación cristianizada ('Creador del universo') se usa la palabra *tiqsi* ('fundamento', 'principio'), y no *pacha* que está relacionada demasiado con el culto a la *pachamama*, objeto de la campaña de la extirpación de la idolatría.

vez sea la más adecuada a la experiencia del *runa/jaqi* andino. Dios está en todo el universo, como *chakana* universal y vital; pero no como 'persona', sino como presencia simbólica del orden cósmico en y a través de cada una de las *chakanas* particulares. Tal como el concepto de la 'personalidad' no es básico a nivel pachasófico y runa-/jaqisófico, sino más bien secundario, también con respecto a lo divino, lo primordial es su naturaleza 'relacional' (orden, *chakana*) y no su carácter 'personal' (sustancia, *ens*). Dios es ante todo 'relación' y relacionador, y no 'sustancia' o 'sujeto'. Sólo es 'sustancia' o 'ser supremo' *(ens realissimum)* en la medida en que es 'todo en todo' (cf. 1 Cor 15: 25). Insistiendo en la relacionalidad fundamental de Dios, la apusofía o tatasofía andina se encuentra con la teología trinitaria cristiana: Dios es relación. Por eso, la filosofía andina rechaza el concepto de 'absoluteza' como algo auto-contradictorio; lo ab-soluto *(absolvere)* sería algo que estuviera fuera de cualquier tipo de relacionalidad, y por lo tanto, no 'existiera' en sentido estricto. Para la experiencia andina, lo 'absoluto' sería la 'nada', y no el ser pleno.

La 'absoluteza' divina sólo puede entenderse en el sentido de la universalidad cósmica de relacionalidad: Dios es la suma *(holon)* de todas las relaciones que posibilitan la vida y el orden cósmico. Pero Dios no está des-relacionado ('ab-soluto') del universo y de su red de relaciones, sino lo sostiene y conserva (en conjunto con otros elementos) desde adentro. Para el *runa/jaqi* andino, la diástasis occidental entre un ámbito 'profano' y 'sagrado' es totalmente inadecuada. Todo es 'sagrado' (o 'sacramental') porque forma parte de este orden cósmico y divino, y, por lo tanto, toda relación en cierto sentido es 'religión', nexo (directo o indirecto) con lo divino como fundamento inmanente de la relacionalidad. De la misma manera, las actividades económicas y laborales tienen un aspecto 'sagrado', tal como las fiestas ceremoniales y rituales; cuando el campesino trabaja la *pachamama,* para él es como una oración, un relacionarse con el fundamento divino de la vida. Cada una de las partes del universo, cada una de las relaciones *(chakanas)*, (re-)presenta el orden divino a través del sistema holístico de la relacionalidad. Esta presentación —como hemos visto— es más simbólico-ceremonial que conceptual-representativa, porque Dios mismo no es *logos* o 'concepto', ni *eidos* o 'forma pura', sino *mystherion,* es decir: 'sacramento'.

Esto significa a la vez, que el universo como orden supremo *(pacha)* tiene carácter sacramental. Este 'sacralismo' (para usar un término menos cargado que "animismo") sostiene la omnipresencia

'misteriosa' *(sacramentum)* de lo divino y numinoso, como fuente de vida y orden, garantía simbólicamente presente de la relacionalidad y estabilidad cósmica. A pesar de esta 'sacramentalidad universal', existen lugares *(topoi)*, acontecimientos y momentos *(kairoi)* específicos, en donde lo divino se 'revela' o 'presenta' de una manera muy densa y comprimida *(syn-ballein)*. Estas hierofanías (manifestaciones de lo sagrado) y teofanías ya tenían su importancia en la religión incaica. Los lugares y momentos 'sagrados' o 'sacramentales' incaicos fueron ocupados complementariamente por los elementos correspondientes de la religión católica transculturada. En muchos lugares, donde existían *wak'a* (santuarios, templos) o *intiwatana* (amarres del sol), hoy día se erigen templos y santuarios cristianos. El caso más significativo es el reemplazo del *Qorikancha/Qurikancha* (Templo del Sol) en Cusco, el lugar más 'sagrado' de la religión incaica, por el actual templo católico de Santo Domingo. Pero también muchos de los actuales santuarios y destinos de peregrinajes deben haber sido antes *wak'a* importantes; por ejemplo, esto muy probablemente es el caso de Qoyllur Rit'i, un santuario en las faldas del nevado *(apu/achachila)* Ausangate, en el surandino peruano, o del santuario de Copacabana en Bolivia.[16]

También los momentos 'sagrados' como los solsticios eran ocasiones de hierofanías: el *Inti Raymi* con el solsticio de invierno (21 de junio), ocupado posteriormente por la fiesta de San Juan Bautista y declarado además 'día del campesino'; el *Qhapaq Raymi* con el solsticio de verano (21 de diciembre), reemplazado por la fiesta cristiana de Navidad. Los momentos y lugares predilectos de hierofanías y teofanías son, sin lugar a duda, los múltiples 'fenómenos de transición' *(chakanas)*, tanto en la vida personal, familiar y comunal, como en los ciclos agrarios y los acontecimientos astronómicos. Estos fenómenos siempre tienen una cierta precariedad y causan temor y preocupación; por lo tanto, requieren de un acompañamiento especial por parte del ser humano, en el sentido de una 'presentación' simbólica y ritual, de una realización sustitutiva *(Nachvollzug)* de lo que sucede

---

16 Véase:

Gow, David D. (1974). "Taytacha Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* 7. 49-100.

Flores, Carlos (1997). *El Señor de Qoyllur Rit'i*. Cusco.

Ramírez, E. y Andrés, Juan (1969). "La Novena al Señor de Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* 1. 61-88.

Sallnow, Michael J. (1987). *Pelgrims of the Andes*. Londres.

a nivel cósmico. Sólo así, se puede evitar que el caos y desorden irrumpan y hagan imposible la perpetuación de la vida. Los sacramentos formales de la Iglesia Católica y los múltiples sacramentales tienen su *Sitz im Leben* en esta sacramentalidad universal, densificada y simbolizada en los muchos 'fenómenos de transición'.[17]

El símbolo y el rito son las formas predilectas para hacer 'presente' lo sagrado y misterioso ('sacramental'). El ser humano andino vive dentro de la ritualidad y la simbología, como una forma de conocimiento *(gnosis, yachay/yatiña)*; la gnoseología andina no es representativa-conceptual, sino simbólica-ritual. Presentar simbólicamente lo divino y numinoso, es por sí mismo un acto cognoscitivo; de esta manera, el orden relacional subyacente se 'revela', la realidad se 'celebra' y así se 'conoce'. Aunque nos puedan parecer 'profanos' los distintos gestos rituales como el *ch'allay/ch'allaña* o la *t'inka/t'inkha* (dejar caer gotas de la chicha o el asperje con ella), el cultivo de la *pachamama* o un parto, el primer 'corte de cabello' *(chukcha rutuy/ñik'ut muruyaña* o *rutuchaña)* o la colocación de la primera piedra, para el *runa/jaqi* andino tienen carácter 'sacramental'. La 'desmitologización' (Bultmann) del mundo conllevaría para el ser humano andino la 'desacralización' del universo, y, por lo tanto, el ateísmo. Dios es el *mystherion* en y del universo, la fuerza 'sacramental' que mantiene el orden relacional holístico (panenteísmo).

9.3. Dios como *pachakamaq*

Los primeros evangelizadores en el ámbito andino se toparon con la existencia de una divinidad pre-incaica llamada *Pachakamaq* que interpretaron en seguida como un equivalente homeomórfico del 'Dios Creador' cristiano. Sin embargo, cabe preguntarse si la concepción de 'creación' (y *a fortiori* de una *creatio ex nihilo*) realmente corresponda a la experiencia vital y la religiosidad del ser

[17] Véase:

Estermann, Josef (1995). "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2. Nrs. 49-50-51. Puno. 31-60; 48-50.

Estermann, Josef (1996). *"Apu Taytayku*: Theologische Implikationen des andinen Denkens". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52-1996/3. Immensee. 161-185; 181-183.

Orzechowski, Cristy y Schulte, Berna (1993). *Manual de Fiestas: Santiago de Pupuja*. Puno.

humano andino.[18] Lo mismo ocurrió con la divinidad incaica o hasta panandina de *Wiraqocha/Wiraxucha* o *Tiqsi Wiraqocha Pachayachachiq* que rápidamente fue identificado con el Creador del libro *Génesis* de la Biblia Hebrea. Desde el punto de visto etimológico, *Pachakamaq* significa 'hacedor de *pacha*'[19], es decir: 'hacedor del universo espacio-temporal'. El vocablo *wiraqocha/wiraxucha* consiste de *wira* ('cebo', 'grasa', 'gordo') y *qocha* ('laguna', 'mar'); se dice que la divinidad era de tez blanca y bien nutrida, lo cual probablemente haya sido la razón por la que se denominaba a los conquistadores españoles (que vinieron por el 'mar' o *qocha*) con el título de *wiraqocha/wiraxucha* (hoy día traducido como "señor", "caballero"). *Wiraqocha/Wiraxucha* definitivamente no era considerado 'creador' o 'hacedor' del universo, sino —como dice el título honorífico *Tiqsi Wiraqocha Pachayachachiq*— el 'Señor universal, maestro de todo lo que existe'.[20] En el tiempo incaico, era venerado como la divinidad

---

18 La re-interpretación y transculturación de divinidades pre-cristianas por los evangelizadores no es algo exclusivo del mundo andino, ni del continente americano. El papa San Gregorio Magno propuso para la evangelización de Inglaterra: "No conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen sus ídolos, sino sólo los ídolos que hay en estos templos. Cuando estas gentes vean que no destruimos unos templos que son tan suyos, depondrán de su corazón el error y conocerán y adorarán al verdadero Dios, acudiendo con toda naturalidad a los sitios a que están acostumbrados." [Citado en: Acosta, José de (1984-1987). *De Procuranda Indorum Salute.* Tomo I: Pacificación. Tomo II: Educación y Evangelización. *Corpus Hispanorum de Pace.* Madrid]. José de Acosta aplicó este principio a la evangelización del Perú: "En muchos casos hay que disimular y en otros hay que alabar cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas y gravemente dañinas, hay que transformarlas en otras parecidas para que sean buenas, con habilidad y destreza" *(ibidem).* Los cronistas indígenas o mestizos Pachacuti Yamqui, Guaman Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega no sólo aplicaron estas recomendaciones a las costumbres y los lugares sagrados, sino hasta a los mismos nombres indígenas de 'Dios'. Este proceso de superposición y transculturación necesariamente transformó las mismas concepciones autóctonas —en este caso: incaicas y pre-incaicas— según los objetivos teológicos y misionológicos de los cronistas. En especial, se llegó a proyectar la concepción del 'Dios Creador' a la misma religión incaica, como por ejemplo en el caso de Pachacuti Yamqui.

19 La raíz *kama-* significa, según Gerald Taylor [Taylor, Gerald (1974-1976). "*Camay camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí". En: *Journal de la Société des Américanistes.* Tomo LXIII. 231-244], la 'comunicación a diversos seres de una fuerza vital'. La traducción por los primeros misioneros mediante la palabra "crear" (en alusión al verbo hebreo *barah* en *Génesis*) obedece más a razones teológicas (y apologéticas) que lingüísticas.

20 En cuanto al nombre de *Wiraqocha*, existen muchas explicaciones lingüísticas y etnohistóricas. Según Alfredo Torero, las voces *Huiracocha (Wiraqocha)* y *huari*

que 'enseñaba' *(yachay/yatiña)* a los seres humanos en qué consistía su rol y función dentro de la totalidad del universo. También en el dibujo del altar de *Qorikancha/Qurikancha* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613), aparece la divinidad de *Wiraqocha/Wiraxucha* con el título de *Pachayachachiq* ('Educador universal'), que él mismo traduce (errónea o intencionalmente) como "Dios Creador del Universo".[21]

Pero tampoco *Pachakamaq* —a pesar de la etimología— fue considerado 'creador' o 'hacedor del universo' en un sentido judeocristiano, sino una divinidad que daba ánimo o movimiento a la tierra (entonces más el *motor inmotus* que la *causa incausata*). Era una divinidad costeña porque fue venerado como controlador de las conmociones sísmicas que azotan sobre todo la zona costeña desde Ecuador hasta Chile. Su templo mayor estaba en Ishmay (valle de Lurín, en la costa peruana), un oráculo famosísimo, consultado hasta por los mismos *Sapan Inka*. El verbo quechua *kamay* no tiene la acepción de 'crear de la nada' (una concepción netamente occidental),

---

(wari) serían dos expresiones de una misma divinidad solar; *Wiraqocha* significaría entonces 'el lago del sol' (Titicaca) [véase: Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru": Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 13-126; 111]. Según Duviols, el vocablo *Huiracocha* había evolucionado del sentido de 'lago del sol' al de 'lago de donde sale el sol' y luego a 'Sol' (*ibidem*. 112). Véase también:

Duviols, Pierre (1977). "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores". En: *Allpanchis* 10. 53-63.

Los primeros evangelizadores interpretaron a *Wiraqocha* como 'Dios Creador incaico indígena', sobre todo Cristóbal de Molina [de Molina, Cristóbal (1575; 1989). *Fábulas y Mitos de los Incas*. Madrid].

21 El epíteto *Pacha Yachachiq* es una "forma de origen indígena de la cual se adueñaron los evangelizadores en un intento de traducir al quechua el concepto cristiano de «Creador del Mundo»" [Itier, César (1993). "Estudio y Comentario Lingüístico". En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "*Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*": *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 127-178; 151]. Garcilaso de la Vega sostiene que se trata de una creación misionera [Garcilaso de la Vega, Inca (1609; 1985). *Comentarios Reales de los Incas*. Lima. 49]. La raíz *yacha-* parece ser proto-quechua, con lo que *yachachiy* significa "hacer que algo llegue completamente a un estado determinado" (Itier. *Ibidem*. 156); *pacha yachachiq* sería entonces "el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)" (*ibidem*. 161). Para Pachacuti Yamqui, el epíteto *Wiraqocha Pachayachachiq* es el (supuesto) nombre andino (pre-hispánico) del Dios Creador cristiano, lo que revela la absoluta inautenticidad de la *Relación* como un relato incaico.

sino de 're-crear' y 're-hacer' desde un desorden y caos.[22] La palabra correspondiente aimara *uñstayaña* significa 'crear, hacer aparecer', y proviene del verbo *uñaña* ('observar', 'ver').

Ni *Wiraqocha/Wiraxucha* ni *Pachakamaq* eran 'creadores' en un sentido absoluto, sino 'ordenadores' (*kamachiy* significa 'ordenar', 'mandar'), 'animadores' y 'movedores' de *pacha*, sobre todo al ocurrir un *pachakuti*, una revolución cósmica que convierte el orden anterior en un caos y desorden total. La divinidad tiene que 're-ordenar' y 're-crear' un orden nuevo y estable en base a un caos pre-existente, y no desde la nada *(creatio ex nihilo)*. Algo parecido sostiene el Eloista en el primer relato de la 'creación' en *Génesis* (Gn 1: 1-2: 4), donde habla de un *tohuwabohu* (caos y desorden) del que Dios 'creaba' *(barah)* todo el universo. El vocablo hebreo *barah* (parecido al quechua *kamay* y al aimara *uñstayaña*) no significa 'crear de la nada', sino 'hacer aparecer o formar algo de algo existente'; el relato bíblico insiste ante todo en el 'ordenamiento' de todo existente por Dios.

De acuerdo a la pachasofía andina y la experiencia religiosa del *runa/jaqi*, Dios es la 'fuerza ordenadora' del universo *(pacha kamaq)*,

---

22 Los primeros misioneros se prestaron el vocablo quechua *kamay* para expresar la concepción occidental (de cuño semita) de la 'creación de la nada' *(creatio ex nihilo)*. Pero los conceptos *kamay* y 'crear' no son equivalentes homeomórficos, y la traducción de *kamay* (con "crear") por los misioneros no puede ser un argumento para la existencia de un 'dios creador andino'. Pachacuti Yamqui, Garcilaso de la Vega, Guaman Poma de Ayala y Cristóbal de Molina (entre muchos más) 'proyectaron', cada uno a su manera, la concepción cristiana a divinidades incaicas y pre-incaicas, apoyando su posición todavía por la idea de una supuesta proto-evangelización.

Véase:

Pease, Franklin (1973). *El dios creador andino*. Lima.

Rowe, John Howland (1960). "The origins of Creator Worship among the Incas". En: *Essays in Honor of Paul Radin*. Nueva York. 408-429.

Según Gerald Taylor, el verbo *kamay* significó (antes de la usurpación cristiana) en un contexto religioso andino 'la comunicación a diversos seres de una fuerza vital' [Taylor, Gerald (1974-1976). *"Camay, camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí". En: *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXIII. 231-244]. Esto quiere decir que se trata más de una 'formación' y 'animación' que de una 'creación' (de la nada); *pacha kamaq* sería entonces la fuerza (universal) que conserva y mantiene el orden cósmico *(pacha)*. Acerca de la expresión *camac pacha* en el dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui, véase:

Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de antigüedades deste Reyno del Piru": Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 13-126; 35.

el principio de orden omnipresente y viviente en todo. Su función 'creadora' no consiste en 'sacar' el ser de la nada, sino establecer y mantener el orden cósmico *(pacha)* a partir de un total desorden y caos. En términos occidentales, esto implicaría la eternidad de la 'materia' (tal como Platón sostiene con el mito del *demiourgos*) que fuera 'in-formada' y 'trans-formada' por medio de un proceso ordenador. Como ya vengo explicando, la dicotomía ontológica entre 'materia' y 'espíritu' no compete a la filosofía andina. Además, la concepción andina del tiempo es cíclica y no lineal; hay entonces varias 'creaciones' o mejor dicho: 'ordenamientos' del universo, cada vez que ocurra un *pachakuti*. Lo que existe 'eternamente' es la ciclicidad complementaria de orden y caos, de la que Dios forma parte integral.[23] Entonces, no es la 'materia' (inerte, desanimada) que es 'eterna', sino *pacha* (espacio-tiempo) con Dios como su principio ordenador. En cierto sentido, la apusofía o tatasofía andina se parece mucho al monismo spinoziano de *Deus sive Natura*: 'Dios' es otro nombre para *pacha*, y *pacha* es la epifanía de Dios.

El cronista Pachacuti Yamqui Salcamaygua ubicó en su famoso dibujo a Dios en el mismo 'corazón' o centro de la 'casa universal', en forma de un óvalo (huevo). Lo divino entonces no es 'trascendente' con respecto al universo *(pacha)*, sino es una parte 'clave' y de suma importancia del mismo. Es la *chakana* cósmica por excelencia, un 'puente' entre lo de arriba y abajo, lo de izquierda y derecha; es el ordenador y 'mediador' (o 'relacionador') por excelencia, la relacionalidad cósmica misma que recién posibilita la vida y el orden. La forma del 'huevo' simboliza 'origen' *(ab ovo)* y fuente de vida; de

---

23 Al respecto, la filosofía andina es más familiar con el pensamiento griego que con la filosofía cristiana posterior. La filosofía greco-romana ignora el concepto de la 'creación' en el sentido estricto *(creatio ex nihilo)* que más bien es el resultado de una reflexión filosófica en base al paradigma semita (judeo-cristiano). Tanto Platón como Aristóteles sostuvieron la eternidad (cíclica) del universo; Dios como *motor inmotus (kinoun akineton)* o *demiourgos* ('artesano') sólo mueve o forma un mundo, pre-existente desde la eternidad. La ciclicidad de caos *(khaos)* y orden *(kosmos)* es una concepción muy presente en la filosofía presocrática, especialmente en Empédocles y Heráclito.

Según Empédocles, el universo es un proceso cíclico de composición y descomposición, de orden y caos, muy parecido a la concepción andina. La filosofía andina toma el principio metafísico occidental *ex nihilo nihil fit* en sentido estricto, porque una sola excepción a él (ni siquiera por Dios) violaría el principio de reciprocidad: a la *creatio ex nihilo* no puede corresponder ningún acto recíproco. Por lo tanto, Dios no es 'creador' (de la nada), sino 'transformador' y 'ordenador' de todo.

Dios como 'huevo cósmico'[24] surge todo lo que existe, viviente y animado, ordenado e interrelacionado. En el dibujo mencionado, Dios es la *chakana* cósmica entre lo astronómico (Cruz del Sur) de *hanaq/alax pacha* y lo ritual y ceremonial (Madre Coca) de *kay/aka pacha*, entre lo masculino de *Inti/Willka* (Sol) y la estrella matutina *(qoyllur/qhantati ururi)* por un lado, y lo femenino de *Killa/Phaxsi* (Luna) y la estrella vespertina *(ch'aska/jayp'u ururi)* por otro lado. Es el punto céntrico del sistema de coordenadas, el cruce de los cuatro cuadrantes cósmicos.

Para el ser humano andino, Dios es esta 'fuerza ordenadora' y conservadora del universo, la garantía universal del orden cósmico, pachasófico y ético; es (hablando en términos éticos) la 'justicia' universal y su garante que establecerá siempre de nuevo el equilibrio dañado. El primer atributo teológico (o apusófico/tatasófico) no es la omnipotencia o creatividad, sino más bien la 'providencia' y 'conservación': Dios es ante todo *arariwa* ('cuidante') y garante del orden cósmico. Por eso, el pueblo andino le puede llamar con toda sinceridad *Taytacha/Tataku* ('Papacito') o *Yayanchis* ('nuestro Padre'), porque es como un padre que se preocupa por sus hijos, manteniendo el orden que hace posible la vida. Dios está presente en todos los tipos de *chakana* que representan simbólicamente la *chakana* cósmica divina; relaciona los distintos 'estratos' pachasóficos *(hanaq/alax, kay/aka* y *uray/manqha pacha)*, como también las polaridades complementarias. Pero lo divino no está 'por encima' (trascendente) de la correspondencia y la complementariedad, sino forma parte de ellas; también incluye en sí la polaridad sexual universalmente vigente.

9.4 Lo divino como *chakana*

El 'puente' más importante, tendido sobre el abismo de la trascendencia en la religión cristiana, es sin duda Jesucristo; es la *chakana* cósmica

---

[24] Acerca de la concepción del 'huevo cósmico', véase:

Duviols, Pierre (1993). "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru": Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco. 13-126; 103-106.

Lehmann-Nitsche, Robert (1928). "Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor". En: *Revista del Museo de la Plata.* XXXI. Buenos Aires. 66ss.

por excelencia que reúne en sí la polaridad complementaria de lo divino y lo humano. No sorprende entonces que dentro de la apusofía/tatasofía andina, *Tayta/Tata* (o *Apu*) Jesús juega un papel decisivo como 'mediador' y 'relacionador'. La verdadera redención o salvación consiste en la plena 'restitución' y 'recapitulación' *(apokatástasis)* del orden cósmico de la relacionalidad del todo, distorsionado por las múltiples infracciones de tipo ético (lo que la teología cristiana llama "pecado original"). Jesús es el gran 'restaurador' y 'reordenador'; como él mismo es una *chakana*, también restituye las demás *chakanas* entre 'cielo y tierra', ser humano y Dios, naturaleza y espíritu.

La condición divina de ser *chakana* es incompatible con muchos de los atributos teológicos de la filosofía occidental y en menor medida de la tradición bíblica. En primer lugar —como ya he señalado— Dios no es 'absoluto' en el sentido de ser 'des-relacionado'. La 'absoluteza' (más allá de toda relacionalidad) de Dios contradice los principios básicos de la filosofía andina, y lleva a una concepción totalmente vacía e inerte (sin vida), es decir: a la pura nada. Tampoco la 'suisuficiencia' puede ser atribuida a Dios; no se trata de una *monada monadarum* (Leibniz), de una sustancia totalmente autárquica y 'sin ventanas', sino de una 'relación' *(relatio relationum)*.[25] Como parte integral del orden cósmico, Dios está (al igual que los demás elementos) sujeto a los principios (lógicos) de reciprocidad, correspondencia y complementariedad. La concepción de la sola existencia de un Dios acósmico, independiente de la existencia de un universo, para la filosofía andina es absurda, porque el atributo esencial (a la vez 'entitativo' y 'operacional') de Dios es justamente la 'relacionalidad cósmica'. Como cada uno de los elementos cósmicos, también Dios requiere de su 'complemento' para ser pleno e integral.

Se sobreentiende que el atributo de la 'trascendencia' en un sentido estricto tampoco puede ser aplicado a la religiosidad andina; Dios es 'trascendente' en la inmanencia, en el sentido de que no se limita a ninguna de las múltiples hierofanías. Pero no es 'trascendente' en el sentido de una existencia absolutamente supra-mundana o extra-cósmica. Dios tampoco es inmutable e impasible *(impassibilitas)*, porque como orden y *chakana* cósmicos 'sufre' todas las transformaciones a través de la red de relaciones. Dios puede sufrir, estar triste

[25] En forma paradójica, podríamos decir que Dios es la 'relación absoluta' o la 'relación de las relaciones' *(relatio relationum)*, lo que es otra expresión para la *chakana* principal y céntrica del universo *(pacha)*.

o enojado/a; no le dejan inafectado/a las penas y la injusticia del mundo. El *theologumenon* cristiano de la 'encarnación' se acerca mucho más al sentimiento religioso andino que la concepción filosófica (aristotélica-tomista) del *actus purus*. El Dios encarnado e inmanente presupone su 'pasibilidad' y la necesidad de entablar relaciones de cooperación; tal vez sea por este motivo que al ser humano andino, el 'Dios sufriente' y 'compasivo/a', el 'Señor de la agonía', le es muy familiar.[26]

Pero Dios tampoco es a-sexual, ni menos puramente masculino, sino comparte con los demás elementos cósmicos la condición sexuada de la polaridad complementaria. Dios es femenina y masculino, padre y madre a la vez, o más exactamente: la relación complementaria de lo femenino y masculino. Esta condición se presenta simbólicamente de muchas maneras. Es cierto que el pueblo andino ha aceptado la idea andrógina o masculina de *Taytacha/Tataku* (Papacito) Dios, proveniente de Occidente, pero en todas sus funciones de *chakana* o 'mediador', se le aplica consecuentemente el principio de complementariedad y bi-polaridad 'sexual'. Jesús y María, tal como los *apus/achachilas* y la *pachamama*, son parejas complementarias. Jesús, mediante las cruces en las cumbres de los cerros, ocupa los 'lugares' predilectos de los *apus/achachilas*. La cruz misma es una *chakana*, tanto en la pachasofía (Cruz del Sur, cruce de verticalidad y horizontalidad), como en la apusofía/tatasofía. La cruz en los cerros simboliza y 'presenta' el puente cósmico entre *hanaq/alax pacha* y *kay/aka pacha*, pero también entre *lloq'e/ch'iqa* (lo izquierdo o femenino) y *paña/kupi* (lo derecho o masculino). *Apu/Tata* Jesucristo como divinidad 'masculina' (o aspecto masculino de lo divino) se complementa con la *Mamacha/Mama* María que se relaciona íntimamente con la *pachamama*, para asegurar la vida y el orden.

Aunque, a veces, se considera a *Taytacha/Tatáku* Dios ('Dios Padre') el complemento sexual de la *pachamama*, normalmente el

---

[26] Este tema ha causado una controversia en la teología cristiana (Concilio de Calcedonia, 451), acerca de la naturaleza del sufrimiento (y la muerte) de Jesús en la cristología: ¿es la naturaleza divina en Jesús, la que sufre la pasión, o sólo la naturaleza humana? En el primer caso (docetismo), está en peligro la *impassibilitas* divina; en el segundo caso (arrianismo), la redención de la humanidad.

El tema del 'Dios sufriente' *(Deus passibilis)* es un tema constante en la teodicea cristiana, a lo largo de los siglos.

Véase: Metz, Johannes B. (ed.) (1997). *"Landschaft aus Schreien": Zur Dramatik der Theodizeefrage*. Mainz.

Apu/Achachila tutelar es la verdadera pareja de la *Mamacha/ Pachamama*. Esto lleva a una cierta rivalidad e incompatibilidad entre los principios 'masculinos' de *Taytacha/Tataku* y *Apu/Achachila*. El *runa/jaqi* hace una distinción estricta entre los rituales destinados a los *Apus/Achachilas (despacho/luqta, pago/waxt'a)* y los rituales reservados para *Taytacha/Tataku* (misa), pero también entre los 'ministerios' respectivos: los *altomisayoq/yatiri* para los primeros, los sacerdotes católicos para los últimos. No se puede mezclar los dos ritos, porque son complementarios en el sentido de que *Apu/Achachila* y *Taytacha/Tataku* tienen cada uno su propio 'campo de competencia': el *Apu/Achachila* protege el ganado y fecunda la *Pachamama*, y *Taytacha/Tataku* se dedica a los seres humanos y recibe a los difuntos. En cierta medida, Jesús como 'mediador universal', logra ablandar esta rivalidad y desarmonía, resumiendo en sí las condiciones y funciones de *Taytacha/Tataku* y *Apu/Achachila*.

El lugar 'natural' *(topos)* de *Taytacha/Tataku* es *hanaq/alax pacha* con todos los fenómenos astronómicos y metereológicos, mientras que la *Pachamama* gobierna *kay/aka pacha* con todos los procesos vitales. La *Pachamama* también en sí misma es la *chakana* entre *kay/aka pacha* y *uray/manqha pacha*, una función vital para la producción agrícola y la conservación de la vida. La *Pachamama* es 'virgen', mientras no es trabajada (en sus días intocables), y se convierte en *Mamá* una vez cultivada y fecundada (por los elementos masculinos del agua, del sol y del mismo campesino).

Por eso, la religiosidad andina conoce una trinidad femenina como complemento de la trinidad masculina: la *Pachamama* es a la vez *Pacha Tierra, Pacha Ñusta* (Princesa) *y Pacha Virgen*. La tercera persona se relaciona estrechamente con la Virgen María en sus diferentes hierofanías (Virgen del Carmen, Candelaria, Natividad, Asunta, de los Remedios, de Belén, etc.). Es interesante ver que la *Pachamama* también mantiene una relación complementaria y polar con Jesús como su 'pareja': en la Semana Santa, la *Pachamama* no 'escucha' porque está preocupada por el destino de su 'pareja' Jesús. Por eso, en este lapso tampoco puede controlar a los 'espíritus malignos' *(soq'a/supaya)*.[27]

---

[27] Véase:

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 5s.

Schlegelberger, Bruno (1992). *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. Immensee: NZM. 277s.

Tanto la *Pachamama* como los *Apus/Achachilas* —o cristianizados: las cruces— ocupan una posición estratégica de 'mediación'; son entonces *chakanas* divinas de gran importancia. Por eso, tienen funciones de protección y guardia *(arariwa)*, sobre todo con respecto a los innumerables 'fenómenos de transición' (lluvia, rayo, trueno, manantes, arco iris, ríos, lagunas). Muchos de ellos eran en la religión incaica 'dioses menores', pero siempre siguen siendo *chakanas* importantes que requieren de un cuidado ritual específico. Estas *chakanas* 'sagradas' también tienen su complemento sexual, como ya hemos visto dentro de la pachasofía.

La religión católica se acerca mucho a esta concepción religiosa de la 'mediación múltiple' y la 'relacionalidad religiosa' de las *chakanas*, en las figuras de los Santos. Casi nadie conoce las hagiografías de los Santos más importantes, pero prácticamente todos tienen conocimiento de las 'funciones' específicas de ellos, es decir: de su 'lugar' determinado en la red de relaciones y *chakanas* cósmicas. Cada Santo tiene su 'especialidad' en la solución de problemas; hay distintos Santos para el trabajo, las enfermedades y las situaciones precarias de la vida. Lo mismo ocurre con las 'deidades andinas inferiores': el *Apu/Achachila* más cercano protege al ganado, el *pukyu/phuch'u* (manante) la salud, la *pachamama* cuida a los seres humanos de los *soq'a/supaya* (espíritus malignos), e *illapa/qhaxya* (rayo) tiene el dominio sobre las tormentas y las lluvias. Muchos de los Santos católicos —para cumplir con el principio de complementariedad— tienen su 'pareja'; por ejemplo San Marcos es acompañado de Santa Marcela.[28] Cabe mencionar que para la gente de los Andes, el Niño Jesús *(Niñucha/Jesús wawa)* no está solo, sino tiene normalmente en el pesebre su 'pareja'.

---

28 También con respecto a los Santos, con la evangelización se dio una superposición de 'divinidades' autóctonas por los Santos más importantes. Santiago se relaciona con el Rayo *(Illapa/Qhaxya)*, probablemente por la asociación con el caballo que monta. San Juan Bautista ocupa el lugar del *Inti Raymi* y se relaciona entonces con *Inti/Willka* (sol). En Cusco, los Santos reemplazaron a las principales momias incaicas en la procesión de Corpus Christi; en este recorrido, de los 15 Santos (o hierofanías de Santos), 8 son masculinos y 7 femeninos, manteniendo de esta manera el principio de complementariedad sexual.

Véase:

Silverblatt, Irene (1988). "Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru". En: Hill, Jonathan D. (ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana. 174-194.

Muchas de las fiestas religiosas son fechadas en momentos cruciales *(kairoi)* que marcan una 'transición' *(chakana)*. Navidad como fiesta del Niño *(Niñucha/Jesús wawa)* marca la transición cósmica del solsticio de verano entre el incremento y la disminución del 'recorrido' del astro sol, reemplazando la antigua fiesta incaica del *Qhapaq Raymi*. La fiesta de San Juan Bautista (24 de junio) marca de igual manera una transición similar (solsticio de invierno), sustituyendo al *Inti Raymi*; a la vez es el 'día del campesino', recordando el rol trascendental del agricultor como *arariwa* del orden cósmico. Muchas de las distintas hierofanías de Jesucristo y de María son veneradas como 'Santos' particulares: el Niño, la Santísima Cruz, Pascua de Resurrección, la Santísima Trinidad, Virgen Asunta, Virgen Natividad, Virgen del Carmen, Candelaria. Algunos de los Santos son relacionados como 'pareja' con deidades andinas: Santiago tiene como 'pareja' a *Illapa/Qhaxya* (Rayo), la Santísima Cruz a la *Pachamama*. Otros se ponen como 'hermanos' al lado de deidades autóctonas: la Virgen María con la *Pachamama*, Jesús con los *Apus/Achachilas*. En el fondo, 'Dios' es la *chakana* universal, la 'síntesis' complementaria de *Taytacha/Tataku* (lo masculino) y *Mamacha/Maña* (lo femenino); recién en y por esta bipolaridad, lo divino puede ser fuente *(mama pacha)* y ordenador *(kamaq pacha)* de la vida.

9.5. La relación religiosa

Tomando en cuenta que la relacionalidad es la categoría fundamental de la filosofía andina, y que ella a la vez tiene carácter 'sacramental', en cierto sentido toda relación *(relatio)* es a la vez 'religión' *(religio)*, es decir: nexo incondicional de los elementos con el orden cósmico. Por lo tanto, la expresión "relación religiosa" para el mundo andino es prácticamente una tantología. No existen 'relaciones' netamente 'profanas' o 'mundanas', sino que siempre contienen una 'plusvalía' simbólico-religiosa; este es el caso de las relaciones laborales (pastoreo, cultivo), familiares y sociales, pero de una manera muy específica de las relaciones rituales y ceremoniales. La religiosidad andina incluye 'todo', porque lo divino es 'todo en todo': relacionalidad omnipresente. Sin embargo, existe una forma de la religiosidad en un sentido más estricto, como se lo suele usar en la terminología occidental: la relación específica con lo divino.

El *runa/jaqi* se relaciona de muchas maneras con lo divino, pero la forma predilecta es la ceremonia, el ritual y la fiesta. Todas estas

formas no-conceptuales (o extra-racionales) corresponden de mejor manera a la condición del *mystherion* de lo divino. Éste se hace presente en forma densa y concentrada en el símbolo (*symbolon:* 'lo que se con-centra'). No se trata normalmente de 'símbolos' estáticos, sino de 'acciones simbólicas', de ceremonias y rituales cargados de simbolismo. La comprensión de la religiosidad andina requiere de una semántica muy específica, una hermenéutica del símbolo y de la interrelación de los símbolos. Como elementos de esta simbología observamos la música, la danza, los elementos ceremoniales (coca, cruz, chicha, etc.), la palabra, los colores, los olores, el tiempo y espacio, el orden y los participantes, la comida y bebida, el silencio y el grito, el animal y la planta. Es un calidoscopio de formas simbólicas que nos dan un 'reflejo' holístico e integral de la experiencia religiosa (que a la vez es la experiencia vivencial).

En y mediante el rito ceremonial, el orden cósmico y divino se hace 'presente' en forma simbólica; es un acto de recuerdo e interiorización, cognoscitivo y celebrativo a la vez. La 'presencia simbólica' a menudo es interpretada como 'magia'; pero, como en el caso de las curaciones, la eficacia no es de tipo 'mágico' (en y por el objeto mismo), sino por su simbolismo, que, en el fondo, se fundamenta en el principio de correspondencia. El ritual del *despacho/luqta*, por ejemplo, tiene una 'eficacia simbólica', porque 'presenta' en forma simbólica la correspondencia entre el orden macro-cósmico y micro-cósmico. Es cierto que la doble semántica (sentido literal y simbólico) de las expresiones vivenciales del *runa/jaqi* andino nos dan la impresión de un mundo 'mágico'; quizás sea eso el trasfondo para el 'realismo mágico' en la literatura latinoamericana. Pero el símbolo no es 'mágico' en y por sí mismo, sino que siempre se 'refiere' a una realidad no-simbólica, pero presente en el mismo símbolo. En la teología eucarística se habla de un 'símbolo real'; algo parecido ocurre con todos los actos simbólicos de la religiosidad andina. El símbolo no es solamente un 'signo' referencial o una 'representación' conceptual o lingüística, sino una 'presencia' real, pero comprimida y polisémica.[29]

[29] La filosofía occidental hace una distinción estricta entre el signo y su referencia (*signifiant* y *signifié*). En el simbolismo, el signo tiene una 'carga semántica' especial que depende del contexto y de la intencionalidad semántica. En la magia, el símbolo se identifica completamente con su significado: la cruz (madera) es la causa de la sanación. Para el *runa/jaqi*, en los símbolos se 'presenta' la realidad de una manera concentrada; por eso, el ritual tiene 'eficacia simbólica' y no 'mágica': la coca no es el cosmos, sino lo 'presenta' en lo pequeño.

No debe de sorprender que en las relaciones religiosas también rigen los principios básicos de la filosofía andina: correspondencia, complementariedad y reciprocidad. La relación religiosa no es un privilegio del ser humano, y tampoco se realiza solamente a partir de él. Todos los elementos cósmicos 'oran' y se 'comunican' con lo divino, y éste está en permanente relación con todo. La relación religiosa humana destaca por su carácter privilegiado como *chakana* importante en la 'presentación simbólica' del orden cósmico. El ser humano es el ente 'simbólico' o 'simbolizante' por excelencia. Hay que comprender todas las relaciones de las personas, grupos y comunidades con Dios y sus hierofanías (Santos, *chakanas, pachamama,* Jesús, etc.) dentro del marco de la complementariedad y la reciprocidad.

La 'economía sacramental' y 'salvífica' obedece a estos principios. Una misa o un sacramento que no 'cuesta' nada, tampoco vale y no tiene la eficacia simbólica intencionada, porque le falta el complemento recíproco por parte del ser humano. La economía religiosa sacramental corresponde a la economía agraria de los 'tributos' a la *pachamama:* como *Taytacha/Tataku* nos brinda salud y bienestar, también tenemos que 'devolverle' en forma proporcional (pero simbólica) un 'tributo'. Y al revés: si deseamos un 'favor' (retribución) por parte de lo divino, tenemos que hacer una 'contribución'. Esto ocurre con las grandes fiestas religiosas, donde normalmente una familia (extensa) asume el cargo de la 'mayordomía'. Esto significa, a menudo, un gasto muy grande para las personas responsables; pero según el principio de reciprocidad, se espera (o hasta se lo exige con un cierto derecho) una 'devolución' correspondiente en forma de salud, bienestar y éxito para la familia comprometida. Las contribuciones económicas por motivo de los sacramentos y sacramentales son destinadas en primer lugar a la divinidad misma (el Señor, *Taytacha/Tataku,* la Virgen, etc.), y sólo como aspecto secundario (introducido por los españoles) al sacerdote o funcionario, como contribución

---

Véase:

Ricoeur, Paul (1961). "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique". En: *Archivio di Filosofia* 31. 191-297.

Idem (1969). *Le Conflit des Interpretations: Essais d'herméneutique*. París.

Idem (1975). *La Métaphore Vive*. París.

Acerca de la adaptación de la filosofía de Ricoeur a la filosofía africana, véase:

Madu, Raphael (1992). *African Symbols, Proverbs and Myth: The Hermeneutics of Destiny*. Nueva York.

recíproca por sus 'servicios'. Se entiende que muchos sacerdotes sabían (y todavía lo hacen) aprovechar este trasfondo pachasófico del *runa/jaqi* para su propio provecho.

Hacia fuera, este modo de entender la relación religiosa parece ser el reflejo de una 'mentalidad comercial'; se habla de una religiosidad de 'negocio', de 'chantaje' y 'manipulación' de Dios por parte del ser humano. Pero no se trata de una iniciativa unilateral y prepotente, sino del acto complementario por un integrante de la 'justicia' cósmica mayor, de la cual Dios es garante y conservador. La reciprocidad pretende salvaguardar esta 'justicia' en lo religioso, a través de una contribución mutua y proporcional. En el fondo, la 'contribución' por parte del ser humano ya es una forma de 'retribución' por lo que Dios anteriormente le ha dado (orden, salud, vida, bienestar). Pero a la vez es una 'contribución' en vista de nuevos 'favores'; la fe implicada en esta reciprocidad se fundamenta, ante todo, en la 'justicia' de Dios, no en su generosidad, misericordia y gratuidad.[30]

La relación religiosa, basada en el principio de reciprocidad, parece contradecir algunas de las concepciones más importantes de la teología cristiana. En primer lugar, excluye prácticamente el concepto de 'gracia' como iniciativa unilateral de Dios, sin complemento recíproco por parte del ser humano. La gratuidad no-merecida (es decir: no-complementaria) es algo que viola el principio de reciprocidad en lo ético y religioso. El altruismo ético y religioso no es un ideal, sino más bien una amenaza para el orden social y cósmico. Cuando falta el complemento recíproco, la 'justicia' pachasófica es desligada de su fundamento imprescindible. Hasta hoy día, el concepto cristiano de la 'gracia' como acto desinteresado y unidireccional no se ha podido 'inculturar' debidamente. Cada 'regalo', tarde o temprano, tiene que ser 'retribuido' en forma proporcional, sea en forma

30. La actitud 'negociadora' del *runa/jaqi* andino en cuanto a la relación religiosa choca sobre todo a los europeos que han pasado por la tormenta iconoclasta y la crítica devastadora de todo tipo de indulgencias y de la justificación por obras, por parte de la Reforma Protestante. Aparte de la problemática económica del clero (y su abuso respectivo), el 'pago' por concepto de los sacramentos y sacramentales, tiene en los Andes un trasfondo cultural y religioso muy peculiar. Los rituales del *despacho/luqta* y del *pago/waxt'a* a la *pachamama* forman el modelo pachasófico y ético de todo tipo de 'intercambio' religioso, que siempre refleja la 'justicia' de la reciprocidad. La monetarización de estos 'tributos' es relativamente reciente y se debe a la introducción de la economía de mercado.

simbólica o en efectivo; esto es una norma en las interrelaciones sociales, pero también en las relaciones religiosas. El ser humano entonces no es 'justificado' y 'salvado' sólo por la gracia *(sola gratia)* y la fe *(sola fide)* como un regalo divino, sino por la 'justicia' recíproca entre lo divino y humano. Tal vez sea uno de los motivos por los que las iglesias protestantes tienen más dificultades en 'inculturarse' en el mundo andino que el catolicismo que insiste en la importancia de las 'obras' (como retribución recíproca).[31]

En segundo lugar, la concepción andina de lo divino se acerca más al Dios justo y celoso de la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento) que al Dios bondadoso y altruista del Nuevo Testamento. La relación entre Yahvé y el pueblo de Israel se caracteriza por el principio de reciprocidad y las consecuencias generacionales de faltas éticas *y* religiosas. Para el *runa/jaqi,* Dios no es arbitrario en sus 'castigos' o 'favores', sino responde al orden de la 'justicia cósmica'. El actuar divino, tanto en lo positivo como en lo negativo, tiene como fin último la 'restitución' del equilibrio dañado a causa de las infracciones por personas, grupos y comunidades. Sólo de este modo, la justicia se puede restablecer; entonces, cuando Dios 'castiga' al pueblo mediante sequía, inundaciones o granizadas, la 'culpa' por abigeo, incesto o falta de respeto a la *pachamama* será borrada y el daño en sentido cósmico será restablecido.

Cabe insistir en el hecho de que la 'justicia' no se mide por el radio de la libertad individual y su responsabilidad correspondiente, sino por la gravedad de la infracción, que se expresa por el grado de trastorno del orden cósmico. Por lo tanto, un 'castigo' (o una recompensa) por parte de la divinidad no se limita al actor mismo, ni al momento de la infracción. De acuerdo a la gravedad del delito, una 'restitución' religiosa puede requerir de un esfuerzo

---

31 Claro que esta concepción de 'justicia cósmica' tiene implicancias para la concepción de 'Dios'. Para el *runa/jaqi,* Dios no es el gobernador soberano, arbitrario y autosuficiente que actúa sin tomar en cuenta la actitud de las contrapartes. Por lo tanto, Dios está sujeto a la 'justicia cósmica', a los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Dentro de la teología cristiana, el ala protestante más se inclina a un (super-)voluntarismo (Dios se rige en su actuar únicamente por su voluntad), y el ala católica más a un racionalismo (Dios se rige por algunos principios 'lógicos'). El concepto de 'predestinación', en el sentido de un acto arbitrario de elección y condenación (Calvino), para el *runa/jaqi* es un absurdo que pone en peligro el mismo fundamento pachasófico del orden 'justo' del cosmos.

de toda la comunidad (o hasta de la región) y a través de varias generaciones.[32]

Aunque tal intercambio para la concepción occidental resulte sumamente 'injusto', para el *runa/jaqi* es la forma más adecuada y justa, porque corresponde al principio último de 'justicia' que es la reciprocidad. No es extraño (ni injusto) que los familiares y todo el *ayllu* tienen que 'sufrir' a causa de una infracción por uno de sus miembros, a veces hasta mucho más allá de su muerte. Un 'condenado' *(kukuchi/manq'a manq'a)* es un *alma* que en su vida no ha podido 'restituir' en forma recíproca el daño causado, y, por lo tanto, todavía no encuentra la tranquilidad; está entonces molestando a los seres queridos y a la comunidad, y éstos en forma sustitutiva tienen que 'pagar' simbólica o físicamente por la infracción cometida hasta que el 'condenado' encuentre su tranquilidad.[33] Un Dios altruista, misericordioso y bondadoso —mediante la gracia no-merecida y no-recíproca— para el *runa/jaqi* sería un Dios sumamente arbitrario, y por ello, no confiable.

Entre las iglesias y sectas que tienen mayor acogida en el ámbito andino, sobresalen aquellas que se fundamentan en una concepción teológica veterotestamentaria, como los 'Testigos de Jehová' y los 'Israelitas' ('Asociación Evangélica de la Misión Israelita de la Alianza Nueva Universal'), las sectas apocalípticas como los Mormones y Adventistas, y la Iglesia Católica. Esto se debe a los rasgos señalados de la religiosidad andina, como el alto grado de sensitividad *versus* la razón y palabra, la justicia divina *versus* el perdón y la gracia, la mediación 'sagrada' por los Santos y las *chakanas versus* la trascendencia absoluta, la inclusión universal *versus* la exclusión arbitraria (predestinación), y la concepción discontinua (apocalíptica) del tiempo *versus* el crecimiento orgánico del Reino de Dios.

---

[32] El gran dilema de Job en la Biblia Hebrea entre la conformidad total de su vida con los mandamientos de Yahvé por un lado, y el sufrimiento personal 'injusto' por otro lado, es decir: una injusticia 'religiosa' flagrante, para el *runa/jaqi* se resuelve a un nivel supra-individual. El concepto andino de 'justicia' no se define por la libertad, responsabilidad y culpabilidad personal, sino por el orden pachasófico. Por lo tanto, el sufrimiento (o el gozo) 'sustitutivo' (sufrir por la culpa de otros) no es 'injusto', sino revela una justicia 'mayor'.

[33] La 'justicia sustitutiva' tal vez sea la razón cultural de la gran importancia que tienen las 'misas de alma' en el ámbito andino. Entre vivos y difuntos existe una relación de reciprocidad de tal manera que los familiares vivos cumplen (en forma sustitutiva) un 'deber' que hubiera tenido que cumplir el difunto; como retribución recíproca, se espera la intercesión del *alma* ante Dios a favor de sus familiares.

Las Iglesias Protestantes históricas (luteranos, calvinistas, metodistas) no han podido 'inculturarse' —salvo excepciones regionales—, por la importancia de la palabra *(sola Scriptura)*, el purismo iconográfico, la insistencia en la gracia no-merecida *(sola gratia)*, la predestinación, el rechazo a los 'mediadores' (Santos) y la dialéctica exclusiva entre Dios y ser humano. Pero también la Iglesia Católica tiene elementos difícilmente compatibles con los mismos principios pachasóficos de los Andes: el celibato, la Trinidad (es interesante que la tercera 'persona' prácticamente no juega ningún papel en la religiosidad popular andina),[34] el perdón gratuito, la masculinidad de la Iglesia y de la divinidad. Por otro lado —como ya vengo señalando— hay muchos elementos que permiten una 'inculturación' más profunda: el elemento femenino (María), los 'mediadores' (Santos), la Cruz, la encarnación, las imágenes, los sacramentales y sacramentos, las fiestas y rituales, la importancia de la revelación natural, el *ordo essendi* y la simbología religiosa en general.

---

[34] Véase:

Gonzáles, José Luis (ed.) (1987). *La Religión Popular en el Perú: Informe y diagnóstico*. Cusco: IPA. 96.

La falta de una pneumatología andina no se debe a la ausencia de una concepción de espíritu, sino a la incompatibilidad entre 'espíritu' y 'persona'. Además, una 'dualidad' divina coincidiría mucho mejor con el principio de complementariedad que la Trinidad. Para el sentimiento de muchos *runa/jaqi*, Dios es *de facto* una dualidad complementaria y polar de *Apu Taytacha/Tata Jesús* (Jesús-Dios) y *Mamacha/Mama* (Virgen-Diosa), a pesar de que saben perfectamente que no concuerda con la ortodoxia católica.



CAPÍTULO 10

Filosofía andina: una interculturalidad difícil

El debate sobre una 'filosofía andina', propia y distinta de la tradición occidental, revela una serie de dificultades hermenéuticas, metodológicas y paradigmáticas, como las he señalando en los primeros capítulos de este trabajo. El enfoque intercultural no sólo pretende superar los etnocentrismos, super- y supra-culturalismos en la filosofía, sino también quiere llamar la atención al contexto socioeconómico y político que dificulta o hasta imposibilita la expresión auténtica y propia de un pensamiento filosófico culturalmente distinto al dominante y 'canónico' de Occidente. En el caso de la 'filosofía andina', este contexto tiene rasgos muy peculiares que quiero señalar al finalizar este análisis intercultural.

10.1. El peligro del purismo cultural

Un enfoque muy particular, pero de peso cada vez mayor, pretende 'rescatar' la cultura y la filosofía andinas como un tesoro museal o arqueológico, como patrimonio de la humanidad, transmitidas en forma inalterada a través de las generaciones. Las tendencias autóctonas del 'indigenismo', 'inkaísmo', 'andinismo' y 'pachamamismo' se inscriben en esta corriente.[1] Con motivos comprensibles, pretenden 'limpiar' la cultura andina actual de sus 'manchas' exógenas y de sus impurezas occidentales, para 'restablecer' de una u otra manera un mundo totalmente intacto e intocado. Aparte de las dificultades hermenéuticas y metodológicas insuperables, también se nos plantea la cuestión de fondo de si tal empresa es deseable. Para la filosofía intercultural, ninguna cultura es 'pura' en sus formas cotidianas de la experiencia

[1] Véase el capítulo 3.1., en especial las notas 17, 19 y 20 (del capítulo 3).

humana; sólo como *Idealtypen* (tipos ideales) podemos presentar las distintas culturas, tal como exhibimos esculturas en un museo. Pero la cultura viva consiste, sobre todo, de personas y grupos que transforman, evolucionan, interpretan y adaptan su 'universo simbólico', de acuerdo a las necesidades y objetivos existentes.[2]

No solamente a partir de la 'globalización' de la información y del comercio dentro de la llamada 'aldea mundial' *(global village)*, sino ya desde que el ser humano se desplaza y migra, las culturas se modifican y transforman mutuamente, llegando a sincretismos culturales más o menos coherentes y hasta implícitos. Por lo tanto, la interpenetración de la cultura (y filosofía) andina por culturas exógenas, antes de ser juzgada, es un simple hecho; los Andes no son (y nunca lo eran) una región aislada, un laboratorio cultural, una isla o una 'mónada sin ventanas'. Ya en las épocas preincaicas e incaicas, las distintas culturas de *Abya Yala* se transformaban, se fecundaban y se cuestionaban mutuamente. La llamada 'cultura incaica' no es en absoluto monolítica y pura; contiene muchos elementos 'exógenos' de culturas coetáneas y anteriores.

Sin embargo, con la Conquista se nos presenta un panorama diferente: Ya no se trata de un proceso paulatino y orgánico de asimilación, simbiosis, interpenetración, transculturación y sincretismo armonioso, sino de un verdadero 'choque cultural'. El peso en la balanza en esta 'batalla cultural' no era (y no es) el *status* de la misma

---

2 La filosofía intercultural no es una filosofía comparatística; esta última tiene como presupuestos metodológicos:

a. Las culturas como *Idealtypen* ('tipos ideales') son 'universos simbólicos' cerrados.
b. Las culturas son metodológica y axiomáticamente equivalentes (el mismo valor real).
c. No se toma en cuenta la interpenetración de culturas (sincretismo cultural; transculturación).

La filosofía intercultural habla de la "intertransculturación" como un proceso de interpenetración cultural. Tiene (entre otros) los siguientes presupuestos metodológicos:

a. No existen culturas puras.
b. No existe un *tertium comparationis* neutral (o supra-cultural) entre las culturas, ni hay 'invariantes culturales'.
c. Las culturas tienen *de facto* siempre una cierta valoración: existen culturas dominantes y dominadas.
d. La intertransculturación tendría que realizarse mediante 'polílogos' interculturales.

cultura, su grandeza y el poder de convencimiento, sino el poder militar y económico que la acompaña.[3]

Cualquier cultura tiene que ver con 'poder', con categorías de dominación o marginación, ideologías acompañantes e intereses políticos y económicos. Por esta razón, se puede hablar de 'culturas dominantes' y 'culturas marginadas' (respectivamente 'dominadas'), correspondiendo al modelo socio-económico de 'centro' y 'periferia'. La filosofía postmoderna pretende —en un *abracadabra* filosófico— hacer invisibles y hasta inexistentes estas diferencias de fondo, al presentarnos las 'culturas' como objetos estéticos 'equivalentes' e inconmensurables. Con la desaparición de un *tertium comparationis* (los ya célebres 'metarrelatos'), nos falta una base para poder 'juzgar' las culturas según su contexto de 'poder'. Se presupone que todas y cada una de las culturas de nuestro globo terráqueo tengan las mismas 'condiciones de entrada' en el calidoscopio estético y hedonístico postmoderno. La ilusión que nos da la co-existencia pacífica y equivalente de *Superman* con un *despacho/luqta* andino, de *Shiva* con un rito de iniciación bantú, a través de la sincronicidad absoluta de la realidad virtual cibernética, fácilmente nos lleva a la conclusión de la co-existencia pacífica y 'libre de dominación' *(herrschaftsfrei)* real de las culturas.

Culturas política y económicamente 'neutrales' sólo existen en los museos y libros etnológicos. En la vida real de los pueblos, las culturas (como conjunto de las expresiones de sus miembros) siempre tienen una cierta 'inclinación' *(biasis)* en una escala de 'importancia' e 'impacto'. La llamada 'cultura occidental' (que muchos ya llaman una 'no-cultura' o *Unkultur*), por su dominación económica y política (inclusive militar) ha podido convertirse en la cultura dominante y de mayor poder. Esto, por sí mismo, ha fomentado la concepción de la 'super-culturalidad' o hasta 'supra-culturalidad' del modo cultural occidental, inclusive de su filosofía. La expansión militar, política y económica era y sigue siendo la gran correa de transmisión de (anti-)valores culturales, ideas filosóficas, modos de vivir y

---

[3] Acerca del análisis filosófico de este 'choque' y de sus consecuencias, véase:
Dussel, Enrique (1977; 1980). *Filosofía de la Liberación*. México; Bogotá.
Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México.
Salazar Bondy, Augusto (1978). "Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano". En: *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*. 12. México. 21-30.

Weltanschauungen (cosmovisiones). En el caso de los Andes, la 'invasión cultural' de Occidente fue, en un primer momento, 'bautizada' *de iure* por la religión cristiana y legitimada *de facto* por las ambiciones económicas de los conquistadores. Hoy día, la misma 'invasión' y el mismo 'imperialismo' culturales ya no necesitan ningún tipo de legitimación 'trascendente', sino se auto-fundamentan por la 'justicia' ciega de la 'mano invisible' del mercado ilimitado.

Ante esta situación, la tentación de un 'purismo cultural' es muy grande, abogado no sólo por las víctimas de la agresión, sino también por los representantes heterodoxos y discrepantes de la cultura dominante. Existe en Occidente un creciente 'cansancio cultural', un desgaste cada vez mayor de los valores propagados, una desilusión traumática ante la 'materialización' y 'economización' de la cultura. La filosofía postmoderna 'archiva' el gran proyecto de la modernidad occidental como un callejón sin salida, pero la alternativa propuesta de la 'indiferencia total' y del esteticismo tampoco puede movilizar a los grupos inquietos. Existe una frustración cultural ante la mediocridad omnipresente del *fast food*, de la uniformidad de la vestimenta, de la indiferencia con respecto a *credos* y utopías. En esta situación, muchas de las personas 'descontentas' buscan su refugio en la exaltación de la 'pureza' de culturas extra-occidentales, siguiendo el naturalismo de un Rousseau o el exotismo de un Gaugin.[4]

Entonces, puede ser que la 'filosofía andina' —como expresión sistemática y racional de toda una cultura— aparezca como la 'tierra prometida' para los *Aussteiger* culturales de Occidente.[5] El tema preocupante de la ecología, la desorientación postmoderna, el alejamiento informático de la realidad 'cruda', la tibieza religiosa, el desvanecimiento de los valores morales, la desilusión de la Ilustración (o su dialéctica) y el aislamiento cada vez más horroroso del individuo:

---

4 Quizás estemos en el umbral de un neo-romanticismo occidental que contrasta con las luchas de muchos pueblos por la supervivencia. A pesar de la sincronicidad electrónica e informática, las 'desincronicidades' se agudizan cada vez más: mientras que muchos grupos del mundo industrializado ya se despiden frustrados de la modernidad, los pueblos del 'Sur' luchan por llegar a esta misma modernidad.

5 El término *Aussteiger* (literalmente: 'los que salen') tiene su origen en los movimientos estudiantiles de los años sesenta, y se refiere en primer lugar al sistema socio-político que ya no permitiría alternativa. Con la postmodernidad, el acento se trasladó a lo cultural; los *Aussteiger* contemporáneos tienen motivación religiosa, esotérica y cultural: la búsqueda del paraíso perdido, de valores puros y de una vida llena de sentido.

todos estos elementos son el caldo de cultivo para los escapes culturales y los viajes trans-culturales precipitados. El *boom* de los años sesenta de buscar el 'remedio' en las grandes tradiciones orientales —pero a la manera del *fast food*— se invertía en una auto-superación en forma del hedonismo *yuppie* postmoderno, para dejar un vacío 'espiritual' y 'cultural' aún mayor. Hoy día, ingresan culturas y 'filosofías' cada vez más exóticas en el mercado espiritual de Occidente, para ser devoradas, sin ser digeridas, para ser incorporadas como trofeos de una caza interminable.

Se vislumbra entonces una 'explotación' cultural postmoderna de dimensiones globales, siguiendo el modelo del auto-servicio de los supermercados consumistas. Cada uno (a través de *Internet*) se 'crea' su propia cultura personal multifacética, incoherente, inconsistente, pero colorida y muy disonante, explotando a lo máximo la riqueza cultural de la humanidad. Este eclecticismo postmoderno interpreta las 'culturas' como 'bancos de datos' de libre acceso para el usuario cibernético 'supra-cultural'. El imperialismo cultural moderno se vuelve más sutil por la exigencia de la protección de las culturas y su 'pureza', pero a raíz de la virtualidad, la explotación es mucho más feroz y no deja nada como *terra incognita*. Debido a los rasgos mencionados, la filosofía andina tiene una fascinación especial para el cibernauta occidental, como una pieza valiosa en su gabinete de curiosidades o como un 'tapahuecos' de su propia 'visión del mundo' cada vez más permeable.

El mayor peligro de la 'pureza' cultural es la abstracción de las personas y grupos que forman y viven una cierta cultura. Esto ocurre tanto en los intentos 'indigenistas' como en las explotaciones postmodernas: el ser humano, más que portador y cultivador de 'cultura', es considerado su gran estorbo. Por eso, los afanes mono- y superculturales llevan, de por sí, a una gigantesca 'deshumanización' cultural. El viajero del siglo XIX por lo menos 'conversaba' todavía con la gente autóctona, les daba la mano, olía sus olores típicos y comía su platos preferidos; el cibernauta transcultural del siglo XXI ya no entra en contacto con personas de carne y hueso, no se da cuenta del trasfondo socio-económico de la 'esteticidad cultural', no se tropieza con ningún mendigo, no sufre en carne propia la 'venganza de Moctezuma' (diarrea). Culturas estériles no viven, y culturas despojadas de sus forjadores son abstracciones muertas.

10.2. El derecho a la auto-determinación cultural

Tanto el indigenismo político e intelectual de las élites, como la occidentalización paulatina a través de los medios de comunicación y la propaganda comercial, violan el derecho a la auto-determinación cultural del *runa/jaqi* andino. Hay gente que niega prácticamente al pueblo andino su participación en la modernidad y el uso de las tecnologías más avanzadas, en nombre de un anti-occidentalismo e indigenismo dogmáticos.[6] Pero el mismo poblador andino siempre ha sido 'ecléctico' en un sentido positivo: ha sabido rechazar los elementos nocivos e incompatibles de la cultura exógena, y asumir e incorporar otros elementos que le sirvieran para su desenvolvimiento como persona, grupo y colectividad. El *runa/jaqi* ni es tradicionalista y conservador, ni ingenuo e ilimitablemente manipulable; sabe 'discernir los espíritus' y retener lo valioso y provechoso. No es dogmático en su resistencia y defensa de lo propio, ni pierde el rumbo en el proceso de la 'inculturación' de elementos foráneos.

La misma lógica andina de la inclusión complementaria, permite al ser humano andino 'incluir', sin mayores problemas de 'inconsistencia', 'incompatibilidad' o 'heterogeneidad', muchos elementos de ámbitos culturales distintos, en el seno de su propia cultura (y filosofía). No tiene miedo de contacto con la nueva tecnología (automóvil, teléfono, computadora), siempre y cuando pueda servir a su función específica. Por eso, a veces se escucha que el *runa/jaqi* es 'inauténtico' y hasta 'incoherente' en su sincretismo cultural que, más que una síntesis, es un 'lado-a-lado' complementario fructífero, pero —en términos occidentales— no muy 'consistente'.

No hay ningún problema para el poblador de un barrio urbano andino, trabajar de día en una oficina computarizada, y de noche celebrar un *despacho/luqta* por motivo del techado de su casa. El *pago/waxt'a* a la *pachamama* va de la mano con la participación en la misa católica dominical. Los jóvenes pueden meterse a una discoteca con música *techno* y *hard rock*, pero el día siguiente pueden

---

6 Queda pendiente la cuestión: ¿En qué medida, el indigenismo y las tendencias de 'indigenizar' el mundo andino actual, corresponden a las necesidades y los anhelos sentidos de las grandes masas populares del campo y de las ciudades de los Andes? ¿Y en qué medida, son manifestaciones de las élites intelectuales que, a la vez, hacen uso de las bondades tecnológicas y económicas de Occidente?

Sin entrar de lleno al debate candente, sólo planteo la sospecha de que pueda haber también una 'alienación cultural' indigenista.

bailar con el mismo entusiasmo los *wayno/wayñu* tradicionales de los Andes. ¿Incoherencias, esquizofrenia, inautenticidad, falta de identidad? De ninguna manera.

Los conceptos 'puristas' de 'autenticidad', 'consistencia', 'coherencia' e 'identidad' son conceptos culturalmente arraigados en Occidente y la lógica del *principium tertii non datur.* Para el *runa/jaqi* andino, existe una tercera opción más allá de la exclusividad *(tertium datur)*, es decir: hay alternativas concretas más allá de las dicotomías y los antagonismos conceptuales y culturales. El principio inclusivo de la lógica andina ('tanto lo uno como lo otro') le da una riqueza inesperada a sus expresiones culturales e intelectuales. Esto no quiere decir que todo es posible, tal como lo afirma la postmoderndad *(anything goes)*, sino sólo aquello que puede adecuarse a los grandes lineamentos y principios del pensamiento filosófico andino. Tiene que haber una cierta complementariedad entre los elementos 'autóctonos' y los nuevos elementos incorporados desde afuera. No se trata de una diástasis total entre fenómenos opuestos, sino de una integración complementaria de las diferencias, de una identidad *sui generis* dentro de lo culturalmente 'heterogéneo'.

Mucho se ha escrito y hablado sobre la 'identidad mestiza' del ser humano andino contemporáneo. El mestizaje, más allá de ser un rasgo físico-racial y costumbrista, es la forma más auténtica de vivir su propio ser andino. Siendo indígena racialmente 'puro', el *runa/jaqi,* sin embargo, es culturalmente mestizo; su trasfondo filosófico tiene condición 'mestiza' (o si se prefiere: 'sincrética'), no como algo peyorativo, sino como expresión de la misma capacidad integradora de la lógica andina. Por lo tanto, no se puede definir esta 'identidad andina' de una manera escolástica, ni bancaria; no es una esencia eterna *(eidos)* o un tesoro bien guardado. La identidad andina[7] se halla en permanente transformación, integrando nuevos aspectos y rechazando otros. No se puede, ni se debe 'definir' esta identidad desde afuera, por un espectador supuestamente 'neutral' y no involucrado. La identidad se forja desde adentro, con su propia lógica

---

7 La 'identidad andina' no puede ser definida por una supuesta 'identidad incaica' o 'pre-hispánica'; lo 'andino' trasciende ampliamente lo incaico en tiempo y espacio. Las tendencias de definir retrospectivamente la 'identidad andina', sería lo mismo como si quisiéramos definir, por ejemplo, la 'identidad francesa' mediante una 'identidad franca' medieval o hasta 'prerromana'. Para un concepto más integral y crítico de "lo andino", consulte: ISEAT (2004). "Lo 'andino': Una realidad que nos interpela". En: *Fe y Pueblo.* Segunda época. Nº 6. 92-98; Estermann, Josef et al. (2006a). *Lo andino: Una realidad que nos interpela.* La Paz: ISEAT.

y procesualidad, de manera creativa e innovadora, no-dogmática y muchas veces audaz. Los 'purismos' (y en general los "-ismos") no pertenecen al vocabulario cultural y filosófico del ser humano andino.

Por lo tanto, el *runa/jaqi* aspira a una 'modernidad' *sui generis* que no tiene porqué ser una copia de la modernidad occidental. La modernidad andina[8] no pasó por el 'fuego de purificación' de la Ilustración y la divinización de la razón, ni por el sueño prometeíco de la factibilidad y cognocibilidad absolutas, y tampoco por el proceso de 'secularización' o 'profanización' del universo. Existe una modernidad trans-ilustrista y no-occidental, una modernidad que no se define por la 'superación' de lo tradicional y antiguo, sino por su extrapolación creativa e innovadora. La 'tradición', esta casa cósmica de la relacionalidad universal, para el *runa/jaqi* es el esqueleto o marco imprescindible y vital, dentro del cual hay 'progreso', 'desarrollo' y 'modernidad'. 'Tradición' y 'modernidad' no se contradicen, sino se complementan; tampoco sucede una a otra, sino se determinan mutuamente como dos aspectos permanentes de la misma realidad.

El *runa/jaqi* no aspira a vivir en una 'reducción cultural', un aislamiento informático y tecnológico; tiene mucha curiosidad de conocer la alteridad cultural y entrar en un contacto fructífero con ella. Esto, en el caso de la filosofía y cultura andinas, sólo es posible a través de un verdadero diálogo intercultural, que excluye cualquier intento hegemónico y unidireccional.

10.3. La urgencia del diálogo intercultural

La coyuntura mundial a principios del siglo XXI nos plantea con mayor urgencia la problemática de una vida pacífica entre los pueblos y culturas. Aunque no afirmo, con Samuel Huntington, la hipótesis de

---

8 Véase:

Ballón, José Carlos (1995). "Racionalidad política y modernidad cultural en el Perú". En: Sobrevilla, David (ed.). *Filosofía y sociedad: En busca de un pensamiento crítico*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 91-103.

Llanque Chana, Domingo (1994). "Modernidad y cambio cultural". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Nº 46-48. Chuchito. 30-49.

Sobrevilla, David (1994). *¿Qué modernidad deseamos?: El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo*. Lima.

Urbano, Henrique (comp.) (1991). *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

futuras guerras en base a los antagonismos culturales y religiosos, sin embargo me parece evidente que la 'cuestión cultural' ganará cada vez más importancia. La globalización de la economía y de la información no hace desaparecer las diferencias culturales, sino las agudiza y puede llevar a fundamentalismos hasta ahora desconocidos. Lo mismo ocurriría con la aceleración de las grandes migraciones transculturales, parcialmente a causa de esta misma globalización. Las grandes diferencias económicas se expresan cada vez más como diferencias culturales; las concepciones de 'culturas dominantes' y 'culturas marginadas' reflejan este proceso.

En el caso de la cultura y filosofía andinas, el futuro parece oscilar entre una integración estética postmoderna y la absorción completa por la 'cultura' occidental dominante. En el primer caso, la filosofía andina se convertiría en un 'paradigma exótico' del pensamiento humano, accesible mediante *Internet* a los cibernautas del siglo XXI y conservado como en un banco genético intelectual para las futuras generaciones de viajeros virtuales. Sería entonces parte de una cultura museal, un pensamiento sin pensadores, una filosofía sin 'sabios del amor', una creación sin creadores. En el segundo caso, el proceso de la occidentalización (a través de la economización globalizada) arrastraría en la caída todo tipo de 'reducción cultural' y de resistencia andina. El imperialismo cultural e informático de los centros de poder de este mundo se impondría como *joyeuse force qui va* ('fuerza alegre que avanza') ontológica del pensamiento occidental.[9] La verdadera diversidad cultural —a pesar de las afirmaciones postmodernas— es una amenaza al proyecto uniformador de la globalización económica. Si la lógica del crecimiento ilimitado no halla sustento cultural, habrá que implementarla a la fuerza mediante un culturocidio o filosoficidio.

Estos dos posibles escenarios son altamente violentos y anti-humanos. El ser humano como creador y forjador de cultura cede su lugar al *homo consumens*, dependiente del dictado invisible del

---

[9] Uso una expresión de Lévinas [Lévinas, Emmanuel (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París. 377] que se refiere al "impérialisme du Même [qui] est toute l'essence de la liberté" [Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité* (*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*), La Haya; Salamanca. 59], en un sentido de la libertad-sin-justicia, de una espontaneidad egoísta sin límites. "Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice" (*ibidem*. 17).

mercado estético y económico globalizado. La visión terrorífica de unas 'culturas sin seres humanos' podría movilizar grandes fuerzas de resistencia y utopía, como se anticipa ya en nuestros días en la forma de los múltiples movimientos étnicos, como protestas al proyecto supra- y super-cultural del neoliberalismo. El 'choque entre las culturas' (Huntington) más bien podría manifestarse como sublevación de los 'proletarios culturales' de este mundo, las y los excluidos/as y explotados/as (también por la postmodernidad) por una cultura dominante cada vez más feroz. De este modo, el anunciado 'fin de la historia' (Fukuyama) no sería tan armonioso y pacífico como se lo esperan los *gurus* del capitalismo postmoderno; en vez de una 'consolación' hegeliana entre dinero y espíritu, de una *apokatástasis* final entre economía y filosofía (Novak), se podría producir una *diãstasis* violenta de dimensiones apocalípticas, entre los triunfadores y las víctimas.

Todo indica que sólo un modelo de interculturalidad no-hegemónica y dialógica, puede ser capaz de frenar las pretensiones supra- y super-culturales de una parte de la humanidad. La filosofía —como cualquier partícipe en este proceso— puede prestarse a la empresa supercultural, pero también al diálogo intercultural. Gran parte de las y los filósofos/as occidentales (y 'anatópicos/as' de la periferia) todavía —consciente o inconscientemente— alimentan el gran proyecto supercultural de Occidente; la supuesta 'condición griega' de la filosofía solamente es la expresión más ingenua de esta posición ideológica. Lo que urge hoy día es una interculturalidad filosófica y una filosofía intercultural que no sea *le dupe de la morale* (libremente traducido: 'el payaso del poder')[10], sino un abogado de la autodeterminación cultural de los pueblos.

El diálogo (o 'polílogo') intercultural, en el fondo, no es un debate entre 'ideas' y universos simbólicos, sino entre personas que viven dentro de estas ideas y universos. No se puede hablar 'sobre' algo, si no se habla a la vez 'con' alguien. El diálogo intercultural se da entre personas y grupos que viven una cierta cultura, y no entre *Idealtypen* (tipos ideales) abstractos y museales,

---

[10] Una expresión de Lévinas [Lévinas, Emmanuel (1961; 1987). *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité* (*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*). La Haya; Salamanca. IX]: "On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale". Guillot traduce: "saber si la moral no es una farsa" [En: Lévinas, Emmanuel (1987). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. Salamanca. 47].

presentes sincrónicamente en una red, en la que el ser humano sólo tiene en sus manos los extremos de los hilos. La filosofía andina no quiere participar en este diálogo intercultural como 'cosmovisión exótica' o 'manifestación estética', sino como expresión profunda del *humanum*, encarnado en esta cultura particular. Según Fichte, la 'filosofía que uno tiene, depende del tipo de hombre que uno es'. Podríamos ir más lejos aún: uno no puede conocer realmente el pensamiento filosófico de un pueblo, si nunca se ha sentado a su mesa, si no ha bailado sus danzas, si no ha sufrido con él. Esta 'simpatía' (sufrir juntos) es una de las condiciones imprescindibles para un verdadero diálogo intercultural. El *runa/jaqi* andino tiene la palabra.

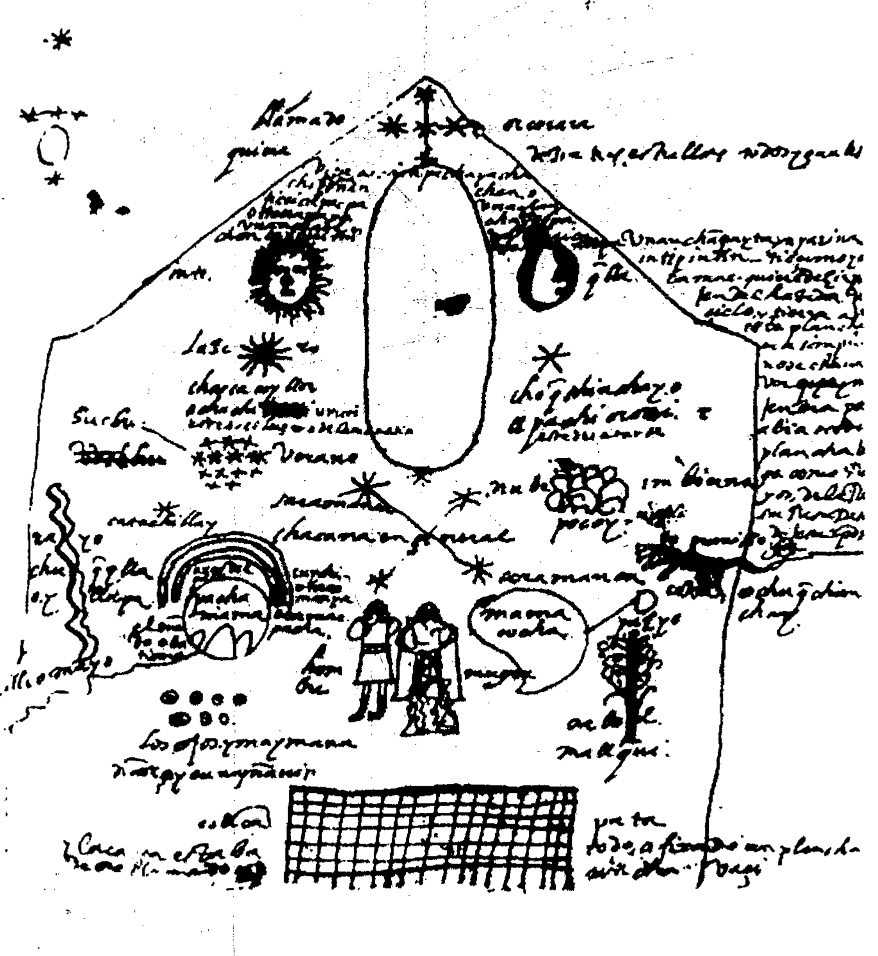


Anexo

"DIBUJO COSMOGÓNICO" DE PACHACUTI YAMQUI

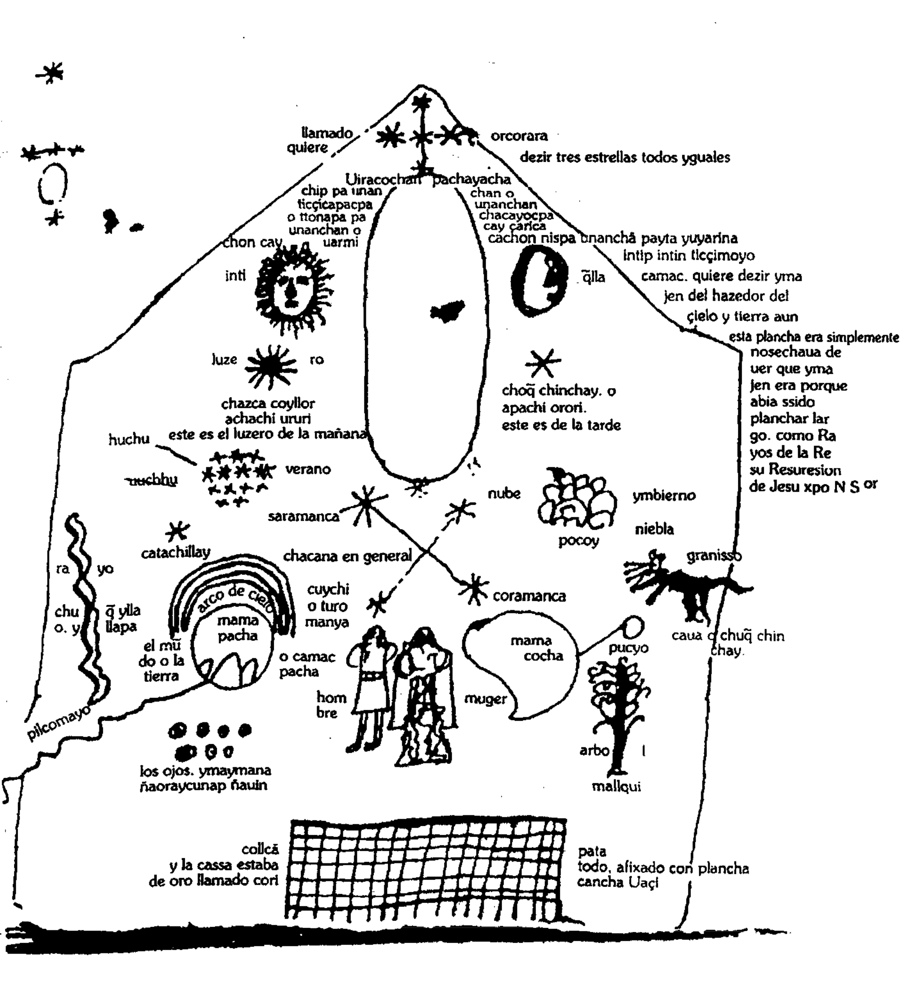
1. Original

[En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Folio 13v. 208].



2. Transcripción

[En: Duviols, Pierre e Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Folio 13v. 209].



Bibliografía

Acosta, José de

1984-1987 *De Procuranda Indorum Salute.* Pacificación: Tomo I; Educación y Evangelización: Tomo II. Madrid: Corpus Hispanorum de Pace.

1985 *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590]. México: Biblioteca Americana.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max

1947 *Dialektik der Aufklärung.* Francfort a.M; *Dialéctica de la Ilustración.* [1994] Madrid. Trotta.

Aguiló, Federico

1981 *Religiosidad de un Mundo Rural en Proceso de Cambio.* Sucre.

1982 *Enfermedad y salud según la concepción aymara-quechua.* Sucre.

Aguirre Cárdenas, Max

1994a "Lectura filosófica de los mitos andinos prehispánicos: posibilidad y algunas reflexiones metodológicas (una crítica al estructuralismo)". En: *Andes* 1. Cusco. 305-340.

1994b "Arqueoastronomía inka e intangibilidad del Qorikancha". En: *Andes* 1. Cusco. 341-382.

1995a "El problema de los orígenes en el pensamiento andino prehispánico: La cosmogénesis o el problema del mundo y los seres". En: *Andes* 2. Cusco. 9-50.

1995b "La cosmogénesis o el problema del mundo y los seres: Cobo y la representación andina del espacio (parte I)". En: *Andes* 2. Cusco. 51-84.

Aliaga, Francisco

1991 "La religión aymara y su relevancia". En: *Iglesia, Pueblos y Culturas,* Nº 21. Quito. 47-50.

Ansión, Juan
1987 "Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico de Ayacucho. Lima: Gredes.

Apel, Karl Otto
1984 "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen". ["El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad"]. En: Schnädelbach, Herbert (ed.). *Rationalität: Philosophische Beiträge*. Francfort/M.

Apel, Karl Otto y Dussel, Enrique
1990 *Ethik und Befreiung*. Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen.
1992 *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen.

Apel, Karl Otto y Arens, Edmund (et al.)
1994 *Konvergenz oder Divergenz?* Ed. por Fornet-Betancourt, Raúl. Aachen.

Aquézolo Castro, Manuel (ed.)
1976 *La polémica del indigenismo*. Lima.

Arguedas, José María
1958 *Los ríos profundos*. Buenos Aires.
1964 *Todas las sangres*. Buenos Aires.
1971 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires.

Arellano, Carmen
1999 "Quipu y tocapu: Sistemas de comunicación inca". En: Pease, Franklin (ed). *Los Incas*. 215-262.

Austin, John L.
1962 *How to do Things with Words*. Oxford.

Ávila, Francisco de [1598?]
1966 *Dioses y Hombres de Haurochirí*. Lima. Ed. por Arguedas, José María (traductor) y Duviols, Pierre (editor). *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [1598?]*. Lima: IEP y Museo Nacional. [Republicado 1975] México: Siglo XXI.

Ballesteros Gabrois, Manuel
1985 *Cultura y Religión de la América Prehispânica*. Madrid.

Ballón, José Carlos
1995 "Racionalidad política y modernidad cultural en el Perú". En: *Filosofía y Sociedad: En busca de un pensamiento crítico*. Cusco. 91-103.

Barnes, Mónica
1992 *Representations of the Cosmos: A comparison of the Church of San Cristóbal de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Cornell University.

Barre, Marie-Chantal
1983 *Ideologías indígenas y movimientos indios*. México.

Bastien, Joseph W.
1987 "Quechua Religions: Andean Cultures". En: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. XII. Londres. 134-141.

Berg, Hans van den
1985 *Diccionario religioso aymara*. Iquitos.
1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Ámsterdam.

Berruecos, Luis
1976 *El Compadrazgo en América Latina: Análisis antropológico de 106 casos*. México.

Blanco Galdos, Oscar
1988 "Tecnología andina, un caso: Fundamentos científicos de la tecnología andina". En: *Idem. Tecnología y desarrollo en el Perú*. Lima.

Boff, Clodovis
1990 "Epistemología y Método de la Teología de la Liberación". En: Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (ed.). *Mysterium Liberationis*. Vol. I. Madrid: Trotta.

Bonfil Batalla, Guillermo
1981 *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México.
1983 "El reto indígena: Utopía y revolución". En: *Estudios Indígenas* 4. 496-541.

Brentano, Franz
1874 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.

Burga, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*. Lima.
2001 *Lo andino hoy en el Perú*. En: *Quehacer* Nº 128, Enero-Febrero 2001.

Burga, Manuel, y Flores Galindo, Alberto
1982 "La Utopía Andina". En: *Allpanchis* XVII. Cusco. 85ss.

Burns, William G.
1981 *La escritura de los Incas.* Lima.

Cáceres Ch., Efraín
1988 *Si crees, los Apus te curan: Medicina Andina e Identidad Cultural.* Cusco.
1989 *Etiología de Enfermedades Andinas Wayra - K'ajlla - Soq'a y Mancharisqa en las Provincias Altas del Cusco.* Cusco.
1995 "Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura". En: *Andes* 2. Cusco. 167-177.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
1994 *Quechumara: Estructuras paralelas de las lenguas quechua y aymara.* La Paz: CIPCA.

Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira, Alejo
1996 *Eros Andino.* Cusco.

Cieza de León, Pedro de
1943 *Del señorío de los incas* [1554]. Buenos Aires.
1962 *La crónica del Perú* [1553]. Madrid.

Cobo, Bernabé
1964 *Historia del Nuevo Mundo* [1653]. Vols. 91-92. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Contreras Hernández, Jesús
1984 "El compadrazgo y los cambios en la estructura de poder local en Chinchero, Perú". En: *América Indígena.* Vol. 44; Nº 2. 353-374.

Cornejo Pardo, Alfredo G.
1995 "El principio de complementariedad en el pensamiento andino". En: *Universidad y pueblo.* Vol. 5; Nº 7. 38-43.

Cossio de Pomar, Felipe
1969 *El Mundo de los Incas.* México.

Cresswell, Max J. y Hughes, George Edward
1968 *An Introduction to Modal Logic.* Londres: Methven; *Introducción a la lógica modal* [1973]. Madrid: Tecnos.

Cullen, Carlos
1978 *Fenomenología de la crisis moral: Sabiduría de la experiencia de los pueblos.* Buenos Aires.
1986-87 *Reflexiones desde América.* 3 vols. Rosario.

Choque Canqui, Roberto
1992 *La cosmovisión aymara.* La Paz.

Dalle, Luís
1984 *Antropología y Evangelización desde el runa*. Lima.

Damian, Carol
1992 "The Virgin and Pachamama: Images of Adaptation and Resistance". En: *Secolas Annals*. Vol. XXIII. 125.
1994 "Pachamama: Deidad Femenina de los Andes". En: *Boletín de Lima* XVI. 91-96; 191-204.

Degregori, Carlos Iván
1985 *"Sendero Luminoso": Los hondos y mortales desencuentros*. Lima.
1986 "Del mito de Inkarri al mito del progreso: Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En: *Socialismo y participación*. Nº 36. 49-56.
1989 *Qué difícil es ser dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima.

Derrida, Jacques
1967a *De la Grammatologie* [De la gramatología. 1971]. París: Minuit; Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
1967b *L'Écriture et la différence* [*La escritura y la diferencia*. 1989]. París: Seuil; Barcelona: Anthropos.

Descartes, René [1644]
1995 *Principios de la Filosofía (Prefacio)*. Madrid: Alianza. IX. 5.

Diels, Hermann y Kranz, Walter [1878]
1980 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín; *Los filósofos presocráticos*. 3 vols. Madrid: Gredos.

Dilthey, Wilhelm
1911 *Die Typen der Weltanschauung [Los Tipos de Cosmovisión]*.

Dussel, Enrique
1977-80 *Filosofía Ética Latinoamericana*. Vol. I-V. México-Bogotá.
1977; 2001 *Filosofía de la liberación*. México: Edicol; México: Primero.
1983 *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Duviols, Pierre
1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores". En: *Allpanchis* X. 53-63.
1993 "Estudio y comentario etnohistórico". En: Duviols, Pierre e Itier, César. *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. 13-126.

Duviols, Pierre; Itier, César
1993 *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco.

Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (ed.)
1990 *Mysterium Liberationis*. 2 tomos. Madrid: Trotta.

Espinoza Soriano, Waldemar
1987 *Los Incas: Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru.

Estermann, Josef
1990 *Individualität und Kontingenz: Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berna-Francfort/M.
1993a "Visage et Vision: Die Konzeption der Individualität bei Emmanuel Lévinas im Spannungsfeld jüdischer und griechischer Kategorien". En: *Concordia* 23. 2-12.
1993b "Filosofía andina: Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". En: *Stromata* 49. Buenos Aires. 203-220.
1993c "Reivindicación del pensamiento colonizado". En: *Crónicas Urbanas* 3. 13-24. Cusco-Perú.
1994a "Andine Philosophie: Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-3. Immensee. 189-205.
1994b "Die Armen haben Namen und Gesichter: Anmerkungen zu einer hermeneutischen Verschiebung in der Befreiungstheologie". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50-/4. Immensee. 307-320.
1995 "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2. Nrs. 49-50-51. 31-60. Puno.
1996a "*Apu Taytaku*: Theologische Implikationen des andinen Denkens". En: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 52-/3. Immensee. 161-185.
1996b "Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen. 119-149.
1997 "*Apu Taytayku*: Theologische Implikationen des andinen Denkens". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo. 76-106.

2001 "La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*): Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino". En: *Itinerarios* No. 4 (revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia). 21-43.

2003 "Anatopismo como alienación cultural: Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Culturas y Poder: Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 177-202.

2006a Et al. *Lo andino: Una realidad que interpela*. La Paz: ISEAT.

2006b "La filosofía andina como alteridad que interpela: Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental". En: *Concordia*. [en prensa].

Fernández Juárez, Gerardo

2004 "*Ajayu, animu, kuraji*: El "susto" y el concepto de persona en el Altiplano aimara". En: Spedding, Alisson (comp. y ed.). *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural/ISEAT. 185-217.

Flores Galindo, Alberto

1979 "Marxismo y sociedad andina: Derrotas de un malentendido". En: *Allpanchis* 14. 139-143.

1986 *Europa y el país de los Incas: La utopía andina*. Lima.

1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima.

1992 "La utopía andina". En: *El Peruano* (3 de abril). 1-12.

Flores, Carlos

1984 *Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca*. México.

1997 *El Señor de Qoyllur Rit'i*. Cusco: IPA.

Fornet-Betancourt, Raúl

1983 "Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika: Anmerkungen zur philosophischen Rezeption". En: *Theologie und Philosophie* 3. 364-383.

1988 *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Francfort/M.

1994a *Ein anderer Marxismus?: Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz.

1994b *Filosofía Intercultural*. México: Pontificia Universidad Católica.

2002 *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte: Ein Lehrbuch*. Francfort/M.

2005 "De la inculturación a la interculturalidad". En: Tamayo, José J. y Fornet-Betancourt, Raúl (eds.). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. Estella: EVD. 29-43.

Fornet-Betancourt, Raúl (ed.)
1989 *Positionen Lateinamerikas*. Francfort/M.
1993 *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Concordia.
1997 *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo: Herder.
2004 *Filosofía para la convivencia: Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla.

Foucault, Michael
1969 *L'archéologie du savoir*, París. [*La arqueología del saber*. 1987].
1976-84 *Histoire de la Sexualité*. París. [*La historia de la sexualidad*. 2002. Buenos Aires: Paidos]

Gadamer, Hans Georg
1960 *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga. [*Verdad y Método: Principios de una hermenéutica filosófica*. 1991. Salamanca: Sígueme.]

García Tamayo, Eduardo
1979 "Estructura y función del compadrazgo: Dos aproximaciones antropológicas". En: *Debates en Antropología* Nº 4. 95-119.

Garcilaso de la Vega, Inca
1963 *Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas* [1609]. Madrid.

Garr, Thomas M.
1972 *Cristianismo y religión quechua en la Prelatura de Ayaviri*. Cusco.

Garza, Mercedes de la
1992 "El pensamiento maya". En: *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Vol. 1. Madrid: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía.

Girault, Louis
1988 *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú* [1972]. La Paz.

Gobeil, Mariette O.
1973 "El Susto: A descriptive Analysis". En: *International Journal of Social Psychiatry* 19. 38-43.

Gonzáles, José Luis (ed.)
1987 *Religión Popular en el Perú: Informe y diagnóstico*. Cusco: IPA.

González Álvarez, Luís José
1978 *Ética Latinoamericana*. Bogotá.

Gow, David D.
1974 "Taytacha Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* 7. 49-100.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé
1976 *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Granet, Marcel
1963 *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. Munich.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1936 *Nueva Crónica* y *Buen Gobierno* [1614]. Facsimile edition. Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXIII. Ed. Alfred Métreaux. París: Institut d'Ethnologie.

Gutiérrez Pareja, Salustio
1972 "Concepción del Hombre en el Pensamiento Keswa". En: *Teqse* Nº 2. Cusco. 25-33.

Guzmán, Víctor E.
1991 *Filosofía en el antiguo Perú*. Lima: Nosotros.

Habermas, Jürgen
1981 *Theorie des Kommunitativen Handelns*. 2 tomos, Francfort/M. [*Teoría de la acción comunicativa. [Vol. I.: Racionalidad de la acción y racionalidad social; Vol. II: Crítica de la razón funcionalista. 1987]*. Madrid: Taurus].

Hagar, Sarah
1900 "The Peruvian Star-Chart of Salcamaygua". En: *Congrès International des Américanistes*. Tomo XII. París.

Harrison, Regina Lee
1982 "Modes of Discourse: The *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* by Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: Adorno, R. (ed.). *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Nueva York.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1970 "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". En: *Werke in zwanzig Bänden*. Tomo 12. Francfort/M. [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 1986. Madrid: Alianza].

Heidegger, Martin
1927 *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer [*El Ser y el Tiempo*. México 1988].

1936 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung [Hölderlin y la esencia de la poesía].*
1943 *Vom Wesen der Wahrheit [De la esencia de la verdad].*
1946 *Brief über den Humanismus [Carta sobre el humanismo].*
1950a *Holzwege [Senderos forestales].*
1950b *Der Ursprung des Kunstwerkes [El origen de la obra de arte].*
1954 *Vorträge und Aufsätze [Ponencias y Ensayos].* Pfullingen.

Hountondji, Paulin J.
1980 *African Philosophy: Myth and reality.* Londres.

Huamán, Miguel Ángel
1988 *Poesía y utopía andina.* Lima.
1994 *Fronteras de la escritura: Discurso y utopía en Churata.* Lima: Horizonte.

Hultkrantz, Åke
1982 "Las religiones de los indios de América". En: Puech, Henri Charles (ed.). *Historia de las religiones: Las religiones en los pueblos sin tradición escrita.* Vol. II. México. 204-314.

Huntington, Samuel
1993 *The Clash of Civilizations.* [*Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial.* 1997] Nueva York; Buenos Aires: 1997.

Husserl, Edmund
1900 *Logische Untersuchungen: Prolegomena zur reinen Logik.* [*Investigaciones lógicas.* 1976]. Marburg; Madrid.

Imbelloni, José
1979 *Religiosidad indígena americana.* Buenos Aires.

Irrarázaval, Diego
1992 "Aymara-Theologie: Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas.* Eichstätt. Vol. 1. 100-131.
1997 "Ein gläubiges Denken: Im Kleinen wie im Universalen". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie.* Friburgo: Herder. 230-257.

ISEAT
2004 "Lo 'andino': Una realidad que nos interpela". En: *Fe y Pueblo.* Segunda época. Nº 6. 92-98.

ISEAT (ed.)
2005 "Religión y Salud: Aportes desde la fe y las culturas". Tema del Nº 7 de *Fe y Pueblo.* Segunda época. La Paz: Plural.

Itier, César
1988 "Las oraciones en quechua de la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Revista Andina* 12. Cusco. 555-580.

Jameson, Fredric
1986 "Ideologische Positionen in der Postmodernismus-Debatte". En: *Das Argument* 135. 18-28

Jaspers, Karl
1919 *Psychologie der Weltanschauungen* [*Psicología de las concepciones del mundo*].

Jordá, Enrique
1981 *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: Teología desde el Titicaca*. Lima.

Kessel, Juan van
1993 *Pachamama*. Puno.

Kimmerle, Heinz
1991 *Philosophie in Afrika: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Francfort/M.

Kill, Lucia
1969 *Pachamama: Die Erdgöttin in der altandinen Religion*. Bonn.

Klaiber, Jeffrey
1991 "La Utopía Cristiana y Andina: Teología e Historia en tres Cronistas Peruanos". En: *Evangelización y Teología en el Perú: Luces y sombras en el siglo XVI*. Lima. 231-260.

Kojève, Alexandre
1982 *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

Kuhn, Thomas
1991 *La estructura de las revoluciones científicas*. México.

Kusch, Rodolfo
1962 *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
1970 *El pensamiento indígena y popular en América Latina*. Buenos Aires: Hachette. [1977[3]].
1978 *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires.
2000 *Obras completas*. Rosario: Fundación Ross. Tomo I y II.

Lacan, Jacques
1966 "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" [Función y campo de la palabra y del leguaje

en psicoanálisis"]. En: *Idem. Écrits*, París: Seuil. 229-322 [En: *Idem. Escritos I.* México: Siglo XXI. 227-310].

Leach, Edmund
1970 *Lévy-Strauss*. Londres.

Lehmann-Nitsche, Robert
1928 "Coricancha: El templo del sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor": En: *Revista del Museo de La Plata*. XXXI. Buenos Aires.

León-Portilla, Miguel
1956 *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. México.

Lévinas, Emmanuel
1949 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París.
1961 *Totalité et Infini: Essai sur l'Exteriorité* [*Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad*. 1987]. La Haya; Salamanca.
1978 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. [*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. 1987]. La Haya; Salamanca.

Lévy-Bruhl, Lucien
1922 *La mentalité primitive* [*La mentalidad primitiva*]. París.
1927 *L'âme primitive* [El alma primitiva]. París.

Lévy-Strauss, Claude
1958 *Anthropologie structurale*. [*Antropología estructural*. 1983]. París; México: Siglo XXI.
1962 *La pensée sauvage* [*El pensamiento salvaje*]. París; Buenos Aires: Fondo de Cultura.

Lienhard, Martin
1988 "Pachakutiy Taki: Canto y poesía quechua de la transformación del mundo". En: *Allpanchis* 32. 165-195.

Llanque Chana, Domingo
1986a "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* Nº 23. 4-26.
1986b "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras. En: *Ciencia y pueblo* Nº 2. 45-74.
1994 "Modernidad y cambio cultural". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Nº 46-48. 30-49.

Loayza O'Bando, Teobaldo
1987 "Filosofía Andina". En: *Dos siglos de ensayistas puneños*. Lima: Universo. 108-112.

Loux, Michael J. (ed.)
1979 *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics*. Ithaca: Cornwell University Press.

Lovejoy, Arthur O.

1936 *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* [*La Gran Cadena del Ser.* 1983]. Londres: Harvard University Press; Barcelona: Icaria.

Lyon, Patricia

1978 "Female Supernaturals in Ancient Peru". En: *Ñawpa Pacha* 16. 95-144.

Lyotard, Jean-François

1983 *Le différand.* París.

1992 *La condición postmoderna.* Barcelona: Planeta-Agostini.

MacCormack, Carol P.

1984 "From the Sun of the Incas to the Virgin of Copacabana". En: *Representations* 8. 30-60.

1988 "Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment. Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru". En: *American Historical Review* 93. 960-1006.

1991 *Religion in the Andes.* Princeton.

Madu, Raphael

1992 *Symbols, Proverbs and Myth: The Hermeneutics of Destiny.* Nueva York.

Maguiña Larro, Alberto

1991 "Guaman Poma y la Evangelización". En: *Evangelización y Teología en el Perú: Luces y sombras en el siglo XVI.* Lima. 199-211.

Mall, Ram Adhar

1992 *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie.* Bremen.

Mall, Ram Aadhar y Hülsmann, Heinz

1989 *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa.* Bonn.

Manrique Enríquez, Fernando

1988 "Pachasofía y Runasofía". En: *Dos siglos de ensayistas puneños.* Lima: Universo. 104-107.

2002 *Pachasofía y runasofía andina.* Lima: CONCYTEC.

Mariátegui, José Carlos

1968 *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.* Lima.

1974 *Temas de Nuestra América.* Lima.

1979 "El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y Política.* Lima.

1981 "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?". En: Marquinez Argote, Germán (ed.). *¿Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana?* Bogotá. 60-65.

Mariscotti de Gorlitz, Ana María
1978 "Pachamama Santa Tierra". En: *Indiana* 8. Suplemento. Berlín.

Markham, Clements R.
1873 *Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction*. Londres.

Marquinez Argote, Germán
1977 *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá.

Marquinez Argote, Germán (ed.)
1981 *¿Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana?* Bogotá.

Martínez, Héctor
1963 "Compadrazgo en una comunidad indígena altiplánica". En: *América Indígena*. Vol. 33. Nº 2. 127-139.

Marzal, Manuel M.
1971 *El Mundo Religioso de Urcos*. Cusco.
1977 *Estudios sobre religión campesina*. Lima.
1981 *La transformación religiosa peruana*. Lima.
1985 *El Sincretismo Iberoamericano*. Lima.
1994 *La utopía posible: Indios y Jesuitas de América Colonial*. Vol. I. Lima 1992; Vol. II. Lima.

Marzal, Manuel M. (ed.)
1989 *O rostro indio de Deus*. São Paulo.
1991 *Rostros Indios de Dios*. Quito: Abya Yala.

Marzal, Manuel M.; Albó, Xavier y Meliá, Bartomeu
1992 *Rostros Indios de Dios*. La Paz: CIPCA.

Mazzi Huaycucho, Víctor
1994 *Presentación de Juan Yunca*. Lima: K'ollana.

Mazzi Huaycucho, Víctor y Ángeles, Alberto
1995 *Mito y racionalidad en el manuscrito quechua de Huarochirí*. Lima: K'ollana.

Medina, Javier
2000 *Diálogo de sordos: Occidente e indianidad: Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia*. La Paz: Editorial del Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas.

2003 "Perspectiva metacultural para analizar las definiciones de interculturalidad: La Civilización occidental y la Civilización amerindia". En: Idem. *Diálogo de Sordos: Occidente e Indianidad: Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia.* La Paz: CEBIAE.

Mejía Huamán, Mario
1985 "La concepción del trabajo para los <Hatun Runakuna>'. En: *Wiñay.* Lima 6 de diciembre 30-31.
1992 "El concepto de sabiduría y verdad en el pensamiento andino". En: *Filosofía cristiana y desarrollo del hombre.* Lima: ACAPEF. 207-212.
1994a *Ensayos Filosóficos.* Lima: Sociedad Peruana de Pensamiento Andino.
1994b *La sexualidad en la cosmovisión andina.* Lima: Sociedad Peruana de Pensamiento Andino.
1994c "Valor filosófico del idioma quechua". En: *Cuadernos Americanos. Nueva Época 52.* México. Julio-Agosto.
1994d "Dios en la cosmovisión andina precolombina". En: *Tradición.* Lima 4 de diciembre 121-125.
1996 "El concepto del trabajo en la cosmovisión andina". Ponencia presentada al Congreso de Ciencias Sociales de América. San Luis de Potosí. México. Julio de 1996.

Meliá, Bartomeu
1974 "La religión guaraní y sus características". En: *Liturgia* 20. 121-127.
1989 "La Tierra-sin-Mal de los Guaraní: Economía y profecía". En: *América Indígena* 3. 491-507.
1992 "Theologie der Guaraní-Kultur". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas.* Eichstätt. Vol. 1. 67-99.

Merleau-Ponty, Maurice
1942 *La structure du comportement* [*La estructura del comportamiento.* 1957]. París; Buenos Aires: Hachette.

Metz, Johannes B. (ed.)
1997 *"Landschaft aus Schreien": Zur Dramatik der Theodizeefrage.* Mainz.

Millones, Luís
1979 "Los Dioses de Santa Cruz". En: *Revista de Indias.* Nº 155-158. Madrid.

Minauro Delgado, Julio
1991 "Una nueva interpretación de la leyenda de «Inkarri»". En: *Boletín de Lima* Nº 78. 15-16.

Miranda Luizaga, Jorge y Crämer, Heiner
1994 *Die Schrift der Anden-Kultur.* Eichstätt: Diritto.

Mires, Fernando
1991 *El discurso de la indianidad: La cuestión indígena en América Latina.* San José.

Molina, Cristóbal de
1968 "Cosas en Perú" [1535]. En: *Biblioteca de Autores Españoles: Crónicas Peruanas de Interés Indígena.* Vol. 209. Madrid.
1989 *Fábulas y Mitos de los incas* [1575]. Madrid.

Montoyo Maquin, Jorge A.
1995 *Pacha yachakunamanta: De los saberes del mundo.* Lima.

Moranda, Pedro
1982 *Sinkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika.* Munich.

Morote Best, Efraín
1953 "Dios, la Virgen y los Santos (en los relatos populares)". En: *Tradición* V: 12-4. 76-104. Cusco.

Müller, Thomas y Helga
1984 "Mito de Inkarri-Qollari: Cuatro narraciones". En: *Allpanchis* 23. Cusco. 125-143.

Needham, Joseph
1954ss *Science and Civilisation in China.* 10 vols. Cambridge.

Nicolescu, Basarab
1996 *La transdisciplinarité.* Mónaco: Rocher.

Nuñez del Prado, Oscar
1973 "Versión del mito de Inkarri en Q'eros". En: Ossio, Juan (ed.). *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima. 275-280.

Ochoa Flores, Jorge A.
1990 *El Cuzco: Resistencia y Continuidad.* Cusco.

Ochoa, Víctor
1976 "Un Dios y muchos dioses". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras.* Nº 29. Chucuito-Perú.

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1972 *De Adaneva a Inkarri: Una visión indígena del Perú.* Lima.

Orzechowski, Cristy y Schulte, Berna
1991 *Manual de Fiestas: Santiago de Pupuja.* Puno.

Ossio, Juan
1994 *Mitología inca cosmovisión andina*. Lima.

Ossio, Juan M. (ed.)
1973 *Ideología mesiánica del mundo andino: Antología*. Lima.

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz
1873 Account of the Antiquities of Peru". En: *Narratives of the Rites and Laws of the Incas, with Notes and Introduction*. Ed. y trad. por Clements R. Markham. Londres. 67-123.
1879 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Edición e introducción de Marcos Jiménez de la Espada. Madrid.
1927 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: 'Historia de los Incas y Relación de su gobierno: Anotaciones y concordancias con las crónicas de Indias por Horacio H. Urteaga, Preámbulo de Horacio Urteaga', *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo* IX. 2a series. Lima.
1950 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. Asunción.
1967 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". En: *Crónicas de Interés Indígena*. Madrid.
1991 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru". En: *Crónicas Indios y Mestizos*. Lima.
1992 "Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru" por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.

Pacheco Farfán, Juvenal
1994 *Filosofía inka y su proyección al futuro*. Cusco: Universidad San Antonio Abad.

Panikkar, Raimon
1996 "Filosofía y Cultura: Una relación problemática". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen. 15-41.
1997 *La experiencia filosófica de la India*. Madrid.

Pease, Franklin
1973 *El Dios Creador andino*. Lima.
1982 *El Pensamiento mítico*. Lima.

Peña, Antonio
1992a *Europäische Rationalität*. Francfort/M.

1992b "Racionalidad occidental y racionalidad andina: Una comparación". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 139-159.

1992c *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno.

Peralta, Antero

1964 "Veta filosófica en el Pensamiento Inca". En: *Humanitas* Nº 2. Arequipa.

Peralta Miranda, Arturo

1987 *El pez de oro (Retablos de Laykhakuy)*. Lima: Universo.

Plantinga, Alvin

1974 *The Nature of Necessity*. [La naturaleza de la necesidad]. Oxford.

1979 "Transworld Identity or Worldbound Individuals". En: Loux, Michael J. (ed.). *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics*. Ithaca: Cornwell University Press. 146-156.

Polia, Mario

1988 *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú*. Piura.

Ponce de León, Cristóbal

1974 "Visita de la provincia de Conchucos" [1543]. En: *Boletín Francés de Estudios Andinos* III. Lima.

Pouillon, Jean y Maranda, Pierre (eds.)

1970 *Échanges et Communications: Hommage a Claude Lévy-Strauss*. 2 vols. La Haya: Mouton.

Quiroz, María José de

1962 *Do indianismo ao indigenismo*. Belo Horizonte.

Ramírez, Juan Andrés

1969 "La Novena al Señor de Qoyllur Rit'i". En: *Allpanchis* 1. 61-88.

Randall, Robert

1987a "Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica". En: *Boletín de Lima* 54. 69-95.

1987b "La Lengua Sagrada". En: *Allpanchis* XIX; 29-30. 267-303.

Reinhard, Johan

1992 "Sacred Peaks of the Andes". En: *National Geographic* 181:3. 84-111.

Ricoeur, Paul

1961 "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique". En: *Archivio di Filosofia* 31. 191-297.

1969 *Le Conflict des Interprétations: Essais d'herméneutique* [*El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. 2003]. París; México: Fondo de Cultura Económica.
1975 *La Métaphore Vive* [*La metáfora viva*. 1980]. París; Buenos Aires: Megápolis.

Rivara de Tuesta, María Luisa
1979 *Wiracocha*. Lima: San Marcos.
1992 "El pensamiento incaico". En: *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta. 99-126.
1994a "Wiracocha..., Pacha... y Runa en la cultura prehispánica del Perú". En: *Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía*. Arequipa [1991]. 113-130.
1994b "Pensamiento pre-hispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica". En: *Areté* VI.1. Lima. 103-115.

Rivera Palomino, Juan
1994 "Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico". En: *Logos Latinoamericano* Nº 1. 26-37.

Rösing, Ina
1991 *Las Almas Nuevas del Mundo Callawaya: Análisis de la curación ritual Callawaya para vencer penas y tristezas*. La Paz.

Rosner, Enrique
1992 *Gottes Indiogesichter*. Mainz.
1997 "Der Entstehungsprozess des indigenen andinen Religionsverständnisses". En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*. Friburgo: Herder. 46-75.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1983-1984 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima.

Rowe, John Howland
1960 "The origins of Creator Worship Among the Incas". En: Diamond, Stanley (ed.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nueva York. 408-429.

Rubio Angulo, Jaime
1978 *Filosofía Latinoamericana*. Bogotá.

Russell, Bertrand
1919 *Introduction to Mathematical Philosophy*. Londres.
1921 *The Analysis of Mind*. Londres.
1956 *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (ed. Marsh, R.Ch.). Londres.

Ryle, Gilbert
1932 *Systematically Misleading Expressions* [*Expresiones sistemáticamente equivocadas*]. Londres.
1949 *The Concept of Mind*. [*El concepto de lo mental*. 1967]. Londres; Buenos Aires: Paidos.

Saladino, Alberto
1983 *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México.

Sálazar Bondy, Augusto
1968 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México.
1978 "Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano". En: *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* 12. México. 21-30.

Sallnow, Michael J.
1987 *Pelgrims of the Andes*. Londres.

Santo Tomás, Fray Domingo de
1951 *Lexicón o vocabulario de la Lengua general del Perú* [1560]. Edición facsimilar, con prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima.

Santo Tomás de Aquino
1882ss *Summa Theologiae*. En: *Opera Omnia* (Edición Leonida). Roma.

Sartre, Jean-Paul
1943 *L'être et le néant: Essai d'une ontologie phénoménologique* [*Ser y nada: Ensayo de una ontología fenomenológica*. 1966]. París; Buenos Aires: Losada.
1964 *Les mots* [*Las palabras*. 1990]. París; Buenos Aires: Losada.

Scannone, Juan Carlos
1982a "Sabiduría, filosofía e inculturación". En: *Stromata* 38. 317-327.
1982b "Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas". En: *Philosophisches Jahrbuch* 89. 99-115.
1985 "Weisheit des Volkes und spekulatives Denken". En: *Philosophie und Theologie* 60. 161-187.
1990a "Meditaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado". En: *Universitas Philosophica* 14. 127-135.
1990b *Nuevo punto de partida en la filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires.
1991 "Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika". En: *Theologie und Philosophie* 66. 365-383.

Scheler, Max
1923-24 *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* [*Escritos sobre Sociología y Teoría de la Cosmovisión*].

Schlegelberger, Bruno
1992 *Unsere Erde lebt: Zum Verhältnis altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus*. Immensee: NZM.

Schnädelbach, Herbert (ed.)
1984 *Rationalität: Philosophische Beiträge*. Francfort/ M.

Sechehaye, Marguerite-Albert
1947 "La Réalisation Symbolique". En: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Apliquée* 12. Berna.

Silverblatt, Irene
1982 "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". En: *Allpanchis* XVI. 19. 31-47.
1987 *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Period*. Princeton.
1988 "Political Memories and Colonizing Symbols: Santiago and the Mountain Gods of Colonial Peru". En: Hill, Jonathan D. (ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana. 174-194.

Sobrevilla, David
1992 "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítica precolombino?: La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía". En: *Búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy*. Cusco: Bartolomé de las Casas. 163-208.
1993 *La Filosofía Contemporánea en el Perú*. Lima.
1994 *¿Qué modernidad deseamos?: El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo*. Lima.

Spedding, Alisson (comp. y ed.)
2004 *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural/ISEAT.

Stalnaker, Robert C.
1979 "Possible Worlds". En: Loux, Michael J. (ed.). *The Possible and the Actual: Readings in Contemporary Metaphysics*. Ithaca: Cornwell University Press. 225-234.

Stern, Steve J.
1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison.

Szeminski, Jan
1982-84 "Las Generaciones del mundo según Felipe Guaman Poma de Ayala". En: *Estudios Latinoamericanos* 5. 89-123.

1985 "De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua". En: *Histórica* IX. 2. 247-264. Lima.

Tamayo Herrera, José
1970 "Algunos conceptos filosóficos de la cosmovisión indígena quechua". En: *Allpanchis* 2. 245-254.
1972 *Esbozo para una historia de las ideas en el Cusco*. Cusco.
1978 *Historia Social del Cusco Republicano*. Lima.
1980 *Historia del Indigenismo Cuzqueño: Siglos XVI - XX*. Lima.
1994 "El inkaísmo: Una constante de la mentalidad andina". En: *Andes* 1. Cusco. 47-64.

Tamayo Herrera, José (ed)
1981 *El pensamiento indigenista*. Lima.

Taylor, Gerald
1974-76 "*Camay, camac* et *camasca* dans le manuscrit quechua de Huarochirí". En: *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXIII. 231-244.

Tempels, Placide
1959 *Bantu Philosophy*. París.

Torre, Ana de la
1985 *Los dos lados del mundo y del tiempo: Representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena*. Lima.

Tshiamalenga, Ntumba
1979 "Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 33.3. 428-443.

Urbano, Henrique
1976a "Hacia una mitología andina": En: *Allpanchis* 9. 3-11.
1976b *Le symbolique de l'espace andin*. París.

Urbano, Henrique (comp.)
1991a *Modernidad en los Andes*. Cusco.
1991b *Poder y violencia en los Andes*. Cusco.

Urbano, Henrique (ed.)
1993 *Mito y simbolismo en los Andes*. Cusco.

Urton, Gary
1981 *At the Crossroad of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin.

Valcárcel, Carlos Daniel
1961 *Historia de la educación incaica*. Lima: Editora Lima.

Valcárcel, Luis
1967 *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Lima.

Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen
1988 *Del Tata Mallku a la Mamma Pacha*. Lima.

Vallescar, Diana de
2000 *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Perpetuo Socorro.

Varios Autores
1976ss *Biblioteca de la Tradición Oral Andina*. Del Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de las Casas'. Cusco.

Vásquez, Juan Adolfo
1986 "The Reconstruction of the myth of Inkarri". En: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 2 Nº 2. 92-109.

Vidal Unda, Humberto
1964 "Hacia una filosofía de lo americano". En: *Coloquio sobre Cultura* y *Filosofía Incas*. Cusco: San Antonio Abad.

Vos, Antoon
1981 *Kennis en Noodzakelijkheid*. Kampen.

Wimmer, Franz
1989 *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*. Viena.

Wittgenstein, Ludwig
1953 *Philosophische Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*. 1971]. Francfort/M.; Barcelona: Crítica.

Zea, Leopoldo
1979 *Negritud e indigenismo*. México.

Zimmerer, Karl S.
1991 "Agricultura de barbecho sectorizada en las alturas de Paucartambo: Luchas sobre ecología del espacio productivo durante los siglos XVI y XX". En: *Allpanchis* 38. Cusco. 189-225.

Glosario

G.1. EXPRESIONES QUECHUAS

Origen etimológico:	**Abreviaciones:**
[esp] español	[var] variante
[lat] latín	[lit] literalmente
[aim] compartido con el aimara (quechumara)	

A

alma	[esp] persona difunta
alqo	perro
altomisayoq	[esp] sacerdote andino supremo
allpa	tierra física, terreno de cultivo
ama!	¡no! (prohibitivo)
ama llulla!	¡no seas mentiroso!
ama qella!	¡no seas flojo!
ama suwa!	¡no seas ladrón!
amaru	serpiente grande
anchanchu	[aim] espíritu que habita debajo del techo
ánima	[esp] [lat] fuerza vital
animu	[esp] [var] para 'ánima'
anta	cobre
anti	zona oriental; 'andino'
antikuna	pobladores del 'Antisuyu'
Antisuyu	región oriental selvática del Tawantinsuyu
añas	zorrino
apu	ser divino

Apu	cerro o cumbre como deidad; espíritu tutelar de un pueblo
Apu Taytayku	denominación para 'Dios Padre'
Apu Dios	[esp] Dios supremo (redundancia)
Akllawasi	institución incaica de doncellas escogidas
akllay	escoger, seleccionar
aqha	bebida fermentada de maíz, quinua, etc. (chicha)
arariwa	cuidante, guardián (de los cultivos)
atoq	zorro
awki	[aim] espíritu protector; alma de los cerros elevados
aya	cadáver, cuerpo muerto
ayllu	[aim] aldea, pueblo, comunidad organizada
ayllu-pura huchallikuy	incesto; [lit] 'pecar dentro de la comunidad'
aylluwan huchallikuy	incesto; [lit] 'pecar con la comunidad'
aymara	[aim] idioma y pueblo altiplánico (Perú-Bolivia-Chile)
aymaru	[var] para 'amaru' (serpiente)
ayni	[aim] forma de trabajo en reciprocidad

CH

chaka	pierna, muslo; [aim] puente
chakana	puente, nexo
chaki	pie
chakitaklla	instrumento manual para labrar la tierra
chaninchay	juzgar, hacer justicia, lo justo
cheqaq	verdadero, cierto
cheqaq kay	verdad, lo verdadero
chinkana	túneles subterráneos; [lit] 'donde uno se pierde'
choqllu	[aim] mazorca del maíz tierno
chukcha rutuy	primer corte (ritual) de cabello

CH'

ch'allay	[aim] asperjar, rociar con líquido

ch'arki — [aim] carne secada (de llama y oveja)
ch'aska — estrella (en general)
ch'ila — duro, resistente, fuerte
ch'uñu — [aim] papa helada secada

CHH
chhokma — lavado ritual con flores

D
despacho — [esp] tributo ritual

F
faena — [esp] trabajo comunal

H
hamawt'a — [aim] sabio, erudito
hamp'atu — [aim] sapo
hampiy — curar
hampiq — curandero, médico andino
hamuq — venidero, futuro, el que viene
hamuy — venir; ¡ven!
Hanan Qosqo — la parte superior de Cusco en la época incaica
hanaq pacha — espacio superior, 'cielo'
hanaq — arriba, parte alta, parte superior
hap'isqa — agarrado; 'enfermedad de la tierra'
hatun poqoy — época de maduración de los frutos; corresponde a los meses de enero, febrero y marzo
hatun kukuchi — 'condenado' errante de mayor rango, fantasma errante
hatunruna — la población campesina en época incaica
huchallikuy — [aim] pecar, violar el orden moral

I
illapa — [aim] rayo, relámpago
illay — brillar, relucir
inkari — [esp] figura mítica del 'rey inca'
inti — [aim] sol

intindiy	[esp] entender, comprender
intipunku	[aim] [lit] 'puerta del sol'; lugar por donde sale el sol
Inti raymi	Fiesta del Sol (21 de junio); solsticio de invierno
Intiwatana	[lit] 'amarre del sol'; 'año solar'; espigón incaico de piedra con función ritual
iskay uya	[lit] 'dos caras'; tener 'doble cara'; hipócrita

K

kamachiy	mandar, ordenar (hacer que se haga)
kamaq	hacedor, ordenador
kamay	crear, hacer, producir
kasarachiq	[esp] padrino o madrina de matrimonio
kasarakuq masi	[esp] novio o novia
kawsay	vida; vivir
kay	este, esta, esto; ser, poseer, tener
kay pacha	el espacio-tiempo concreto y actual
killa	luna; mes
kirpu	[esp] cuerpo
kuka mama	[aim] [esp] madre coca
kuka	[aim] coca
kukaqhawaq	[lit] 'el que mira la coca', adivino
kukuchi	espíritu de un 'condenado'
kukata qhawachiy	hacer mirar la coca (para ver el futuro)
kumari	[esp] comadre
kumpari	[esp] compadre
kunan	ahora; presente; hoy
kuntur	[aim] cóndor
kutiy	[aim] regresar, volver

KH

khipu	sistema de escritura y contabilidad incaica mediante nudos en cuerdas

K'

k'intu	[aim] hojas escogidas de coca, agrupadas de a tres, para fines ceremoniales
k'uychi	arco iris
k'uyuy	enrollar, envolver, torcer

L

licenciaykiwan	[esp] 'con tu permiso'; rito de pedir licencia

LL

llipлliy	reflejar, brillar
lliklla	manta colorida
lloq'e	izquierda; lado izquierdo
llullakuy	mentir

M

mach'aqway	culebra
mach'ay	guarida, cueva bajo las rocas
mallikuy	saborear
malliy	probar
mallki	árbol
mama qocha	[lit] 'madre laguna'; mar, océano
Mamacha	[lit] 'madrecita'; Virgen María
manan + -chu	no (negación)
mana allin	[lit] 'no bien'; mal
manchachiy	asustar, producir miedo; fantasma que produce miedo
mancharisqa	enfermedad del 'susto'
manchay	asustarse; susto
marka	[aim] pueblo, aldea
marq'aqe	padrino o madrina de bautizo
mayu	río, riachuelo
mesa	[esp] ritual andino
millay	[aim] feo
mink'a	[aim] trabajo comunal
mirquy	incesto
misa	[esp] ritual andino ('despacho')
misha	[esp] [var] para 'misa'
misti	[esp] mestizo
mut'i	[aim] maíz, o cualquier cereal cocinado
muyu rumi	piedra redonda
muyu	[aim] redondo, circular

N

Niñucha	[esp] el Niño Jesús

noqa	yo
noqanchis	nosotros (inclusivo)
noqayku	nosotros (exclusivo)
nuna	espíritu bueno, alma, ánima, conciencia

Ñ

ñak'aq	pistaco o sacasebo; personaje maligno que vive en la creencia popular; mata para sacar el sebo
ñaña	hermana de la mujer, prima
ñawi	ojos
ñawpa	anterior, antiguo, remoto
ñawpapacha	el pasado
ñawpaq	anterior, antes, primero; que se adelanta
ñawpa machula	antepasado
ñust'a	princesa (incaica)

O

omagua	selva virgen; selva baja

P

pacha	[aim] espacio-tiempo; cosmos; universo
pacha-phuyu	neblina; [lit] 'nube de la tierra'
pachak	cien, una centena
Pachakamaq	[lit] 'el que hace tiempo y espacio'; el que gobierna el mundo; deidad ordenadora del universo
pachakuti	[aim] [lit] 'vuelta del universo'; cataclismo cósmico
Pachamama	[aim] Madre Tierra
pachanay	poner debajo de algo
pacha paqarichiq	[lit] 'el que da a luz el universo'
Pacha Yachachiq	[lit] 'profesor universal'; deidad cósmica
pago	[esp] tributo ritual
Paititi	sitio legendario; el Dorado
pampamisayoq	sacerdote andino de mediano rango
pana	hermana del varón
paña	derecho; lado derecho
paqarina	lugar de origen; lugar de nacimiento

paqariy	nacer, amanecer
paqo	sacerdote andino de inferior rango
paqucha	alpaca
para	lluvia
pata pata	[aim] andenes; gradería
pauqar	florido
penaq	[esp] un alma errante; condenado
pinsamintu	[esp] pensamiento
pinsay	[esp] pensar
pisqa pachak	quinientos
poqo	maduro
poqoy	época de lluvias y de maduración; cosecha
pukyu	manante, fuente
puma	[aim] puma; jaguar andino
puna	[aim] zona alta de 4.000 a 4.800 m.s.n.m.
pura	entre (personas); de la misma clase
pura killa	luna llena

P'

p'unchaw	día

PH

phamilla	[esp] familia
phuyu	nube
phuyupatamarka	[lit] 'lugar por encima de las nubes'; población nublada sobre andenes en una zona ecológica de qheswa y selva alta

Q

qata	frazada, cobija
qatichiy	ritual andino (de Ayacucho)
qayna	pasado, anterior
qero	[aim] vaso ceremonial incaico de madera, oro o plata, con grabaciones
qocha	laguna, lago
qolqa	estrella matutina; constelación de las Pléyadas
qolla	tierno, inmaduro

qolla poqoy	mes de enero; 'lluvia de altiplano'
Qorikancha	Templo del Sol en Cusco; 'plaza dorada'
Qosqo	Cusco
qoy	dar
qoyllur	estrella brillante; planeta Venus
qoymi	ritual andino ('despacho')

QH

qhapaq	[aim] eminente, supremo, poderoso
Qhapaq-Yayanchis	Suprema Inteligencia; Dios
Qhapaq Raymi	gran fiesta del sol (21 de diciembre); solsticio de verano
qhari	varón; masculino
qhaqya	[aim] enfermedad del 'rayo'
qhaway	[aim] mirar, observar
qhepa	[aim] posterior, venidero, futuro
qhepa wiñay	el futuro; generación futura
qhepa kawsay	el futuro
qheswa runa	quechua-hablante; poblador de la zona qheswa
qheswa	zona de quebradas de 2.300 a 3.500 m.s.n.m.

R

rikuy	ver
rit'isqa	nevado; congelado
rumi	piedra
runa simi	idioma quechua; [lit] 'lengua de gente'
runa	gente; poblador indígena
runtu	huevo
ruwana	deber; [lit] 'lo que hay que hacer'

S

sach'a	árbol, arbusto
Sapan Inka	el Inca supremo
saqra	[aim] demonio, diablo, juguetón
sara	maíz
saramama	Mamá maíz
sayay	pararse, detenerse

saywa	[aim] hito ritual (colocado en las alturas)
simi	boca, lengua; idioma
sintiru	adj.: montés; sust.: puma, jaguar andino
sirvinakuy	[esp] matrimonio andino; [lit] 'servirse mutuamente'; convivencia pre-matrimonial
situa	fiesta comunal
soq'a	espíritu maligno, dañino, maléfico
sullu	[aim] feto de vicuña, alpaca o llama
suni	[aim] zona alta de 3.500 a 4.000 m.s.n.m.
supay	[aim] demonio, diablo
suyu	[aim] región, país
sukha	tarde

T

tarpuy	siembra
tatuka	venado
tawa	cuatro
tawantin suyupi	en todas las cuatro regiones
Tawantinsuyu	Imperio Incaico; [lit] 'las cuatro regiones'
Tayta	[aim] Dios Padre
Taytacha	Dios Padrecito
teqsi	fundamento; principio
teqsimuyu	mundo, todo lo existente
timpu	[esp] tiempo
Tiqsi Wiraqocha Pachayachachiq	deidad panandina; Señor principal
tokapu	símbolo, ideograma simétrico
tukuy hinantin pacha	naturaleza; [lit] 'todo como pacha'; todo el universo
tupay	encontrarse, verse
tupayuy	tocar, palpar
tura	hermano de la mujer, primo
tuta	noche

T'

t'inkay	asperjar la chicha con los dedos en un ritual

U

ukhu	dentro; adentro; cuerpo
ukhu pacha	la región adentro; el subsuelo; selva; cavernas del mundo de los muertos
unanchay	anunciar; hacer una señal
untu	[aim] sebo de llama
ununchachiy	bautizo andino; [lit] 'hacer echar agua'
uña	cría
uray pacha	región abajo; mundo inferior
uray	abajo
Urin Qosqo	parte baja de Cusco en época incaica
uya	cara
uyariy	oír, escuchar
uywa	[aim] animal (doméstico)
uywanakuy	matrimonio andino; [lit] 'adoptarse mutuamente'; convivencia

W

wak'a	[aim] lugar sagrado; santuario andino
wañu killa	luna nueva
warachikuy	ritual de adolescencia; [lit] 'ponerse el pantalón (wara)'
warayoq	jefe del 'ayllu'; alcalde
warmi	[aim] mujer; fémina
wasi	casa
wasi wawakuna	familia; [lit] 'niños de la casa'
wata	año, edad
watay	amarrar
Waqaypata	Plaza Central de Cusco; [lit] 'donde se llora'
wawa	[aim] niño pequeño; criatura
wayno	[aim] danza andina típica
wayqe	hermano del varón
wayra	[aim] viento; soplo; masa de aire; aire maligno
wikuña	vicuña
wiñay kay	ser eterno, infinito
wira	grasa; gordo; sebo de animales
Wiraqocha	[aim] deidad panandina; Dios supremo de los Incas
wiraqocha	[aim] señor, caballero; gente blanca

Y

yachay	saber, conocer
yachayniyoq	sabio; anciano con sabiduría
yawar	sangre
yawar apariy	menstruación; flujo sanguíneo
Yaya	Dios (Padre)
yayakuna	ancianos; personas experimentadas; sacerdotes
yunka	[aim] zona sub-tropical entre 500 y 2.300 m.s.n.m.
Yus	[esp] [var] de 'Dios'
yuyakuy	recordar, memorizar
yuyaq	anciano, anciana
yuyaq-nuna	espíritu viejo
yuyay	recordar; memoria, inteligencia, juicio

G.2. EXPRESIONES AIMARAS

Origen etimológico:

[esp] español
[lat] latín
[que] compartido con el quechua (quechumara)

Abreviaciones:

[var] variante
[lit] literalmente

A

achachila	ser divino; espíritu protector; alma de los cerros elevados
Achachila	cerro o cumbre como deidad; espíritu tutelar de un pueblo
achchil awicha	abuelos
ajanu	cara
ajayu	espíritu bueno, alma, ánima, conciencia; fuerza vital
aka	este, esta, esto; ser, poseer, tener
aka pacha	el espacio-tiempo concreto y actual
alax pacha	espacio superior, 'cielo'
alaxa	arriba, parte alta, parte superior
allpaqa	alpaca
alma	[esp] persona difunta
amaru	duro
amawt'a	[que] sabio, erudito
amaya	cadáver, cuerpo muerto
amtaña	recordar, memorizar; memoria
amuyaña	pensamiento; pensar
amuyu	inteligencia, juicio
anchanchu	[que] espíritu que habita debajo del techo, ríos, cerros y barrancos
anchhicha	ahora
ánima	[esp] [lat] fuerza vital
animu	[esp] [var] para 'ánima'
Antisuyu	[que] región oriental selvática del Tawantinsuyu
anu	perro
añathuya	zorrino
apachita	lugar sagrado elevado

apthapi pacha	cosecha
aru	lengua, idioma
aruma	noche
asiru	culebra
awayu	manta colorida
awki	[que] padre; espíritu del cerro
awkinaka	ancianos; personas experimentadas
axtaña	feo
ayllu	[que] aldea, pueblo, comunidad organizada
aymar aru	el idioma aimara
aymar jaqi	aimara-hablante
aymara	el pueblo aimara
aynacha	abajo
ayni	[que] forma de trabajo en reciprocidad

CH

chacha	varón; masculino
chaka	[que] puente
chanichaña	juzgar, hacer justicia, lo justo
chara	pierna, muslo, puente
chinkäna	[que] túneles subterráneos; [lit] 'donde uno se pierde'
chinu	instrumento de contabilidad incaica y aimara
chinu phaxsi	mes de enero
chinuña	amarrar
chiqa	[que] verdadero, cierto
churaña	dar

CH'

ch'allaña	[que] asperjar la chicha con los dedos en un ritual
ch'ampha	arbusto
ch'arkhi	[que] carne secada (de llama y oveja)
ch'iqa	izquierda; lado izquierdo
ch'ullqhi	duro, resistente, fuerte
ch'uñu	[que] papa helada secada

CHH

chhujllu	[que] mazorca del maíz tierno

F

faena	[esp] trabajo comunal

I

ichu mama	madrina de bautizo
ichu tata	padrino de bautizo
ikiña	frazada, cobija; dormir
illapa	[que] trueno
inal mama	madre coca
inti	[que] sol
Intipunku	[que] [lit] 'puerta del sol'; lugar por donde sale el sol
isch'ukiña	oír, escuchar

J

jach'a awki	padrino de matrimonio
jach'a tayka	madrina de matrimonio
jakaña	vida; vivir
jallu	lluvia
jallu pacha	época de lluvias
jamp'atu	[que] sapo
jan!	¡no! (prohibitivo)
jan jarämti!	¡no seas flojo!
jan k'arïmti!	¡no seas mentiroso!
jan lunthatämti!	¡no seas ladrón!
janiw walïkiti	[lit] 'no bien'; mal
janiwa + –ti	no
jaqi	gente; poblador indígena
jaqi janchi	cuerpo
jaqichasiña	matrimonio andino; [lit] 'hacerse persona'; convivencia
jaqichasiri	novio o novia
jaqipura	entre personas
jawira	río
jayp'u	tarde
jichha pacha	presente
jichhüru	hoy

jikisiña	encontrarse, verse
jila	hermano; primo
jilaqata	jefe del 'ayllu'; alcalde
jiwasa	nosotros (inclusivo)
juchachasiña	pecar, violar el orden moral
jutam!	¡ven!
jutaña	venir

K

katja	agarrado; 'enfermedad de la tierra'
kayu	pie
kuka	coca
kuka uñayaña	hacer mirar la coca (para ver el futuro)
kuka uñiri	[lit] 'el que mira la coca', adivino
kullaka	hermana; prima
kumäri	[esp] comadre
kumpäri	[esp] compadre
kuntur mallku	cóndor
kupi	derecho; lado derecho
kürmi	arco iris
kutiña	volver, regresar

K'

k'arisiña	mentir
k'awna	huevo
k'inthu	[que] hojas escogidas de coca, agrupadas de a tres, para fines ceremoniales
k'iruntaña	enrollar, envolver, torcer
k'usa	bebida fermentada de maíz, quinua, etc. (chicha)

KH

kharisiri	pistaco o sacasebo; personaje maligno que vive en la creencia popular; mata para sacar el sebo
khunu	nevado
khunu qullu	cerro nevado

L

lamar quta	[lit] 'laguna azul'; mar, océano

laq'a alma	[esp] almas viejas
licenciamampi	[esp] 'con tu permiso'; rito de pedir licencia
luqta	tributo ritual
luraña	deber; [lit] 'lo que hay que hacer'
lurayaña	mandar, ordenar (hacer que se haga)
luriri	hacedor, ordenador

LL

llamkhaña	tocar, palpar
llamp'u	grasa; gordo; sebo de animales
lliju lliju	relámpago
llijuña	brillar, relucir
lliphiqiña	reflejar, brillar

M

malliña	saborear, probar
Mama	[lit] 'madrecita'; Virgen María
manq'a manq'a	'condenado'; errante de mayor rango, fantasma errante
manqha	dentro, adentro
manqha pacha	la región adentro o abajo; el subsuelo; selva; cavernas del mundo de los muertos; mundo inferior
mara	año; edad
mark'a	[que] pueblo; aldea; ciudad
mesa	[esp] ritual andino
mink'a	[que] trabajo comunal
misti	[esp] mestizo
mulla	susto
mulljaña	asustar, producir miedo; fantasma que produce miedo
mulljasiña	enfermedad del 'susto'; asustarse
muruq'u	redondo, circular
muruq'u qala	piedra redonda
mut'i	[que] maíz o cualquier cereal cocinado

N

nanaka	nosotros (exclusivo)
naya	yo
nayra	ojos

nayra achachila	antepasado
nayra pacha	el pasado
nayrt'iri	anterior, antes, primero; que se adelanta
Niñitu	[esp] el Niño Jesús

Ñ

ñik'ut muruña	primer corte ritual de cabello

P

pä uñnaqani	[lit] 'dos caras'; tener 'doble cara'; hipócrita
pacha	[que] espacio-tiempo; cosmos; universo
pachakuti	[que] [lit] 'vuelta del universo'; cataclismo cósmico
Pachamama	[que] Madre Tierra
panqaramp qaqsuña	lavado ritual con flores
panqarata	florido
pataka	cien; una centena
pata pata	[que] andenes; gradería
puma	puma, jaguar andino
puna	[que] zona alta de 4.000 a 4.800 m.s.n.m.
puquta	maduro
puruma	selva virgen; selva baja
pusi	cuatro
Pusi Inti Suyu	Imperio Incaico; [lit] 'las cuatro regiones'
putu	guarida, cueva bajo las rocas

PH

phamilla	[esp] familia
phaxsi	luna; mes
phaxsi wila	menstruación; [lit] 'sangre del mes'
phisqa pataka	quinientos

Q

qala	piedra
qallu	cría
qamaqi	zorro
qinaya	neblina

qiru	[que] vaso ceremonial incaico de madera, oro o plata, con grabaciones
qullaña	curar, sanar
qulliri	curandero, médico andino
quqa	árbol
quta	lago, laguna

QH

qhacha jucha	incesto
qhantat ururi	estrella matutina; constelación de las Pléyadas
qhapaqa	[que] rico; Rey o Señor
qhaxya	[que] rayo
qhipa	[que] posterior, venidero, futuro
qhipa kankaña	el futuro
qhipa pacha	[que] venidero, futuro, el que viene
qhipa wiri	el futuro; generación futura

Q'

q'ixu q'ixu	trueno

S

sataña	siembra
saxra	[que] demonio, juguetón; espíritu maligno, dañino, maléfico
sayt'aña	pararse, detenerse
saywa	[que] hito ritual (colocado en las alturas)
sirwisiña	[esp] matrimonio andino; [lit] 'servirse mutuamente'; convivencia pre-matrimonial
sullu	[que] feto de vicuña, alpaca o llama
suni	[que] zona alta de 3.500 a 4.000 m.s.n.m.
supaya	[que] demonio, diablo
suyu	[que] región, país

T

taqana	andenes
taruja	venado
Tata	[que] Dios Padre

Tata Dios	[esp] Dios supremo (redundancia)
Tataku	Dios Padrecito
tawaqu	princesa
timpu	[esp] tiempo
tiwula	zorro
tunqu	maíz

TH

thaya	viento; soplo; masa de aire

U

uma phuch'u	fuente, manantial
umamp ch'allxataña	bautizo andino; [lit] 'hacer echar agua'
untu	[que] sebo de llama
uñanchaña	anunciar; hacer una señal
uñaña	mirar, observar
uñjaña	ver
uñstayaña	crear, hacer, producir
uraqi	tierra, globo terráqueo
urpu	nube
urt'a	luna llena
uru	día
uta	casa
uysu	instrumento manual para labrar la tierra
uywa	[que] animal (doméstico)

W

wak'a	[que] lugar sagrado; santuario andino
wara wara	estrella (en general)
wari	vicuña
warmi	[que] mujer; fémina
wawa	[que] niño pequeño, bebito
wawa phaxsi	estrella (en general)
waxt'a	ritual andino
wayñu	[que] danza andina típica
wayra	[que] aire maligno
wila	sangre
wila masi	consanguíneos; familia
willka	sol
wiñayankaña	ser eterno, infinito

Wiraxucha	[que] deidad panandina; Dios supremo de los Incas
wiraxucha	[que] señor, caballero; gente blanca

Y

yatiña	saber; conocer
yatiri	sacerdote andino; [lit] 'el que sabe'
yunka	[que] zona sub-tropical entre 500 y 2.300 m.s.n.m.
yuriña	nacer, amanecer
Yusa	[esp] [var] de 'Dios'

G.3. TÉRMINOS TÉCNICOS

Origen etimológico:

[aim] aimara	[heb] hebreo
[ale] alemán	[ind] idiomas indígenas
[ara] árabe	[ing] inglés
[chi] chino	[ita] italiano
[egi] egipcio	[lat] latín
[fra] francés	[que] quechua
[gri] griego	[san] sánscrito

A

a fortiori	[lat] con más razón
a priori	[lat] todavía 'de antes'; no en base a la experiencia
a quo	[lat] a partir del cual
a suppositione	[lat] bajo el presupuesto de
a posteriori	[lat] 'de después'; en base a la experiencia
ab ovo	[lat] 'desde el huevo'; desde el inicio
Abbild	[ale] representación, copia
Abbildtheorie	[ale] teoría gnoseológica de la representación sensitiva
Abracadabra	[ara] palabra mágica
absolvere	[lat] absolver, desprender, desligar
Abya Yala	[ind] continente americano (en la cultura kuna)
actus purus	[lat] acto puro; concepto de Dios
ad quem	[lat] hacia el cual
adaequatio rei et intellecti	[lat] adecuación de cosa y concepto
adagio	[ita] un dicho; frase célebre
agapé	[gri] amor como caridad
aisthesis	[gri] conocimiento sensitivo (sensación)
akhrotes	[gri] extremo (de dos alternativas)
aletheia	[gri] verdad
alethos	[gri] verdadero; transparente
alium	[lat] lo otro
alpha	[gri] primera letra del alfabeto; inicio
an-arjé	[gri] no-fundamento; sin principio

analogia entis	[lat] analogía del ser; orden del inundo medieval
analysis	[gri] resolución; análisis
ancilla	[lat] sirviente
ante rem	[lat] antes de la cosa
anthropos	[gri] ser humano; hombre
anything goes	[ing] todo vale; todo es permitido
apatheia	[gri] ausencia de sufrimiento; apatía
apokatastasis	[gri] restitución universal del mundo
arjé	[gri] principio, inicio, fundamento
aru	[aim] lengua, idioma
audire	[lat] oír, escuchar
aufheben	[ale] negar, conservar, elevar
Aufhebung	[ale] negación, conservación, elevación
Aussteiger	[ale] gente que pretende 'salir' de la sociedad establecida
authos	[gri] mismo, propio
avant la lettre	[fra] 'antes de la letra'; algo que ocurre antes de su época

B

back to the future	[ing] de regreso al futuro
barah	[heb] crear; formar
begreifen	[ale] comprender, entender
Bewusstsein	[ale] conciencia teórica; ser consciente
biased	[ing] inclinado; sesgado
biasis	[ing] inclinación; sesgo
boom	[ing] impacto módico fuerte
buddh	[san] razón, entendimiento

C

category mistake	[ing] error categorial
causa incausata	[lat] causa no causada; definición de Dios
cit	[san] razón, intelecto
cogitata	[lat] los pensamientos; las cosas pensadas
cogito cogitata mea	[lat] pienso mis pensamientos
cogito	[lat] pienso
cogito ergo sum	[lat] pienso luego existo

cognitio	[lat] conocimiento; acto de conocer
commune	[lat] lo común
communio	[lat] comunión
communis	[lat] común
con-crescere	[lat] crecer juntos; comprimir
conatus	[lat] impulso; fuerza volitiva
concipere	[lat] concebir; inteligir
conditio sine qua non	[lat] condición imprescindible
consolatio	[lat] consolación
contractio universi	[lat] contracción del universo
contradictio in adiectis	[lat] contradicción en los mismos términos
copula mundi	[lat] nexo del mundo
creatio-ex-nihilo	[lat] creación de la nada
credo	[lat] yo creo; contenido de la fe

CH

chronos	[gri] tiempo (cuantitativo)

D

daimonion	[gri] voz interior; conciencia; demonio
de individuo non est scientia	[lat] de lo individual no existe ciencia
de facto	[lat] de hecho
de iure	[lat] de derecho
demiourgos	[gri] el hacedor; artesano cósmico
depositum cognitionis	[lat] todo lo que se conoce
deus	[lat] dios
Deus sive Natura	[lat] Dios o la Naturaleza
Deus-ex-machina	[lat] Dios como tapahuecos
dia	[gri] por; a través
dianoia	[gri] razonamiento discursivo
diástasis	[gri] antagonismo; oposición
diké	[gri] justicia; justificación
Ding-an-sich	[ale] cosa-en-sí-misma
dink	[ing] double income - no kids (doble ingreso y sin hijos)
distinctio mentalis	[lat] distinción mental o intelectual
distinctio realis	[lat] distinción real
doxa	[gri] apariencia; aparición
durée	[fra] duración temporal

E

ego	[lat] yo
eidé	[gri] esencias; ideas; sustancias
eidon	[gri] lo inteligido; lo intelectual
eidos	[gri] idea, esencia, sustancia
Eingebettetsein	[ale] 'ser empotrado'; estar en un lugar fijo
einleuchten	[ale] ser entendible; ser claro
Einsicht	[ale] conocimiento; entendimiento
élan vital	[fra] impulso vital; fuerza vital
empireia	[gri] experiencia; experimentación
enlightment	[ing] iluminación; entendimiento
ens ex se et in se subsistens	[lat] un ente que existe de y por sí mismo
entelejeia	[gri] entelequia; teleología intrínseca
Entgegensetzen	[ale] el contraponer; la contraposición
eo ipso	[lat] por esto mismo
episteme	[gri] verdad; ciencia
Erfahrung	[ale] experiencia
ergo	[lat] luego (en sentido lógico)
Erlebnis	[ale] experiencia vivencial
esse	[lat] ser
¡eureka!	[gri] ¡lo encontré!
ex nihilo	[lat] de la nada

F

fast food	[ing] comida rápida
fatum	[lat] destino; fatalidad
Fénix	[gri] figura mítica que resucita de las cenizas

G

Gegensatz	[ale] contraposición; oposición
Gegenteil	[ale] lo opuesto; lo contradictorio
gehorchen	[ale] obedecer, hacer caso
génesis	[gri] devenir; origen
Gestalt	[ale] forma (en sentido psicológico)
Gestapo	[ale] policía secreta del nacionalsocialismo
Gestell	[ale] un marco puesto; un artefacto

global village — [ing] aldea global
gnosis — [gri] conocimiento
grasp — [ing] captar; agarrar
great chain of being — [ing] la gran cadena del ser
guru — [san] líder espiritual

H

hard rock — [ing] música roquera muy dura
hen — [gri] el Uno
Hermes — [gri] el Mensajero de los dioses
herrschaftsfrei — [ale] libre de dominación
héteros — [gri] ajeno; exterior
holon — [gri] el todo; la totalidad
homeion — [gri] lo semejante; lo parecido
homeios — [gri] el que es muy semejante
homepage — [ing] 'página casera'; presentación en Internet
homo celebrans — [lat] el hombre que celebra
homo copula mundi — [lat] el hombre como nexo del mundo
homo occidentalis — [lat] el hombre occidental
homo faber — [lat] el hombre productor
homo oeconomicus — [lat] el hombre económico
homo mensura — [lat] el hombre como medida de todo
homologoúmenos té physei zén — [gri] vivir según la naturaleza
Hörer des Seins — [ale] esuchador del ser; ser obediente al ser
Horizontverschmelzung — [ale] fusión de los horizontes
horror irrationalitatis — [lat] el horror a la irracionalidad
horror vacui — [lat] el horror al vacío
humanum — [lat] lo humano
hybris — [gri] soberbia; deseo de ser Dios
hylé — [gri] materia
hypokéimenon — [gri] sustrato; lo que está debajo

I

iceberg — [ing] gran pedazo de hielo en el mar
Ichstärke — [ale] fuerza del yo
Idealtyp — [ale] tipo ideal
idem — [lat] lo mismo

illuminatio	[lat] iluminación
impassibilitas	[lat] incapacidad de sufrir
impossibile	[lat] lo imposible
in origine veritas	[lat] la verdad está en el origen
in nuce	[ita] 'en la nuez'; virtualmente
in actu	[lat] en el mismo acto
in concreto	[lat] en lo concreto
In-der-Welt-Sein	[ale] estar-en-el-mundo; mundanidad
indius genitus	[lat] de origen indio
individuum est ineffabile	[lat] lo individual no se puede expresar
insight	[ing] entendimiento, conocimiento
intellectus	[lat] intelecto
inter	[lat] entre
Internet	[ing] red informática
ipso facto	[lat] por el mismo hecho
it is working	[ing] funciona

K

ka	[egi] razón, intelecto
kairos	[gri] momento de tiempo oportuno
Kamasutra	[san] texto erótico hindú
kat'authón	[gri] 'por sí mismo'; sustancia individual
khorismos	[gri] abismo, hiato; separación
kosmos	[gri] universo ordenado

L

Lebenswelt	[ale] mundo vivencial
legein	[gri] leer; razonar
les extrèmes se touchent	[fra] los extremos se tocan
Lichtung des Seins	[ale] revelación del Ser
little is beautiful	[ing] lo pequeño es bonito
locus	[lat] lugar, sitio
logoi spermatikoi	[gri] razones seminales
logos	[gri] razón, verbo, fundamento
lumen naturale	[lat] 'luz natural'; razón

M

made in the first world	[ing] hecho en el primer mundo
makron	[gri] lo grande
malgré soi	[fra] en contra de su propia voluntad

mater	[lat] madre; materia
maya	[san] apariencia; ilusión
mensura	[lat] medida
mesotes	[gri] medio
meta ta physika	[gri] más allá de las cosas naturales
meta-récit	[fra] discurso principal; metarrelato
methexis	[gri] participación
mikron	[gri] lo pequeño
mimesis	[gri] imitación
Miss World	[ing] señorita universal de belleza
Mitsein	[ale] estar-juntos-con-otros
monada monadarum	[lat] la mónada de las mónadas; Dios
moralia	[lat] las cosas éticas
morphé	[gri] forma
motor inmotus	[lat] 'movedor no movido'; Dios
mutatis mutandis	[lat] parecido bajo otras circunstancias
mystherion	[gri] misterio; sacramento
mythos	[gri] mito; relato narrativo

N

nachvollziehen	[ale] reproducir activamente
Nachvollzug	[ale] reproducción activa
nayra	[aim] ojos
nascere	[lat] nacer
natura	[lat] naturaleza
Nicht-Ich	[ale] no-yo; objetividad
noëma	[gri] lo pensado, lo inteligido
noëmata	[gri] las cosas pensadas; pensamientos
noësis	[gri] el pensar como acto
nolens volens	[lat] no queriendo, queriendo
nomen est omen	[lat] el nombre es presagio
nomos	[gri] ley, norma
non sum	[lat] no soy
noumenon	[gri] lo inteligible; cosa-en-si-misma
nous	[gri] intelecto, razón
novitas historiae	[lat] novedad histórica
novum	[lat] lo nuevo; desconocido

O

obaudire	[lat] obedecer

obiectum	[lat] lo que está al frente; objeto
obpuestum	[lat] lo que es puesto frente a; opuesto
observire	[lat] observar
oikos	[gri] casa
ómega	[gri] última letra del alfabeto griego; final
on	[gri] ser; esencia
ordo essendi	[lat] orden del ser
ousia	[gri] esencia, sustancia
ovum	[lat] huevo

P

paradeigmata	[gri] modelos; paradigmas
pars pro toto	[lat] la parte por el todo
pars	[lat] parte
pars sive totum	[lat] la parte como el todo
passage	[fra] transición
pathía	[gri] sufrimiento; dolor
pecunia non olet	[lat] el dinero no apesta (huele)
penthouse	[ing] apartamento con azotea
per definitionem	[lat] por definición
petites perceptions	[fra] pequeñas percepciones
petitio principii	[lat] círculo lógico; definición circular
phainomena	[gri] fenómenos
phénomènes de passage	[fra] fenómenos de transición
philosophia perennis	[lat] filosofía perenne
phylum	[lat] raíz; especie
physis	[gri] naturaleza
plenum	[lat] lo lleno; lo completo
plenus	[lat] lleno; completo
poietiké	[gri] teoría de la producción artesanal
possibile	[lat] lo posible
possibilia	[lat] las cosas posibles
prae-sub-ponere	[lat] presuponer
pragma	[gri] praxis; práctica
praktiké	[gri] teoría de la práctica moral y social
prima philosophia	[lat] la primera filosofía; metafísica
prima scientia	[lat] la primera ciencia
principium identitatis	[lat] el principio de identidad
principium tertii non datur	[lat] el principio de tercer excluido

principium plenitudinis	[lat] el principio de plenitud
privatio boni	[lat] privación del bien
psyjé	[gri] alma; fuerza vital; psiquis

Q

quantum	[lat] cuanto; una cierta cantidad
quaternitas	[lat] la dimensión de cuatro

R

ratio	[lat] razón, intelecto
Realsymbol	[ale] símbolo real
regard	[fra] mirada; perspectiva
relata	[lat] los términos de una relación
relata relationem supponunt	[lat] las cosas relacionadas presuponen una relación
relatio relationum	[lat] la relación de las relaciones
relatio	[lat] relación
relatum	[lat] lo relacionado; término de una relación
religio	[lat] religión
res cogitans	[lat] cosa pensante
res extensa	[lat] cosa extensa
rite(s) de passage	[fra] rito(s) de transición
rûah	[heb] soplo, aliento; espíritu

S

sacramentum	[lat] sacramento; misterio
Sache selbst	[ale] la cosa misma
savoir est pouvoir	[fra] saber es poder
see	[ing] ver
Sehen	[ale] vista
Sein	[ale] ser
Setzen	[ale] el poner
shemayim	[heb] cielos
Shiva	[san] deidad hinduista
sic!	[lat] así (¡nótese bien!)
simile simili curatur	[lat] lo parecido se cura por lo parecido
Sitz im Leben	[ale] el lugar en la vida; contexto
slides	[ing] diapositivas
sola fide	[lat] sólo por la fe

sola Scriptura	[lat] sólo por la Sagrada Escritura
sola gratia	[lat] sólo por la gracia
sophia	[gri] sabiduría
sophoi	[gri] sabios
sophos	[gri] sabio
sphairos	[gri] esfera; punto culminante
Sprachspiel	[ale] juego lingüístico
status	[lat] estado; prestigio
sub	[lat] debajo
Subjekt-Objekt-Spaltung	[ale] escisión de sujeto y objeto
subiectum	[lat] lo que está debajo; sujeto
substans	[lat] lo subsistente
substantia	[lat] sustancia
substratum	[lat] substrato
sui generis	[lat] único en su género; muy peculiar
Superman	[ing] superhombre; figura ficticia
supra	[lat] por encima
symbolon	[gri] símbolo; credo
syn-ballein	[gri] converger; hallarse juntos

T

tale quale	[lat] tal como es
techno	[ing] música módica actual
tejné	[gri] arte; artesanía
telos	[gri] fin, finalidad
temps	[fra] tiempo
terminus a quo	[lat] punto de partida
terminus ad quem	[lat] punto de llegada
terra incognita	[lat] tierra desconocida y virgen
tertium	[lat] lo tercero
tertium comparationis	[lat] punto común de comparación
tertium (non) datur	[lat] (no) existe una tercera posición
tertium mediationis	[lat] un tercero que puede mediar
tertium universale	[lat] un tercero universal
theologumenon	[gri] una concepción teológica
theoreia	[gri] vista intelectual; teoría
theorein	[gri] ver; inteligir
theoretiké	[gri] ciencia teórica
theos	[gri] Dios
tlamatinime	[ind] sabios, filósofos (náhuatl)

tohuwabohu	[heb] caos primordial; desorden cósmico
topoi	[gri] lugares; sitios
topos	[gri] lugar; ítem
Torah	[heb] ley de Moisés; norma divina
toto coelo	[lat] de todo cielo; totalmente
totum implicitum	[lat] la totalidad implícita
totum	[lat] el todo
trans ducere	[lat] guiar a través; llevar por
transcendentale	[lat] un concepto trascendental
transcendentalia	[lat] los conceptos trascendentales
transculture identity	[ing] identidad a través de las culturas
transworld identity	[ing] identidad a través de los mundos

U

u-topon	[gri] lo que no tiene lugar; lo utópico
Umgreifendes	[ale] lo que abarca todo
universale	[lat] lo universal
Unkultur	[ale] la no-cultura; falta de cultura
unum	[lat] lo uno
Upanishads	[san] textos sapienciales índicos

V

Vedas	[san] textos sapienciales índicos
vera universorum connexio	[lat] el verdadero nexo entre los universos
vera religio	[lat] la verdadera religión
verbum	[lat] verbo, palabra
Vernunft	[ale] razón superior y especulativa
Versöhnung	[ale] reconciliación (dialéctica)
Verstand	[ale] razón discursiva
versus	[lat] en oposición a
viceversa	[lat] y al revés
visio	[lat] visión
vive la difference!	[fra] ¡que viva la diferencia!

W

way of life	[ing] modo de vivir
Weltanschauung	[ale] cosmovisión; concepción del mundo
wertfrei	[ale] libre de valor

Widerspruch	[ale] contradicción
Wirstärke	[ale] fuerza de nosotros
Y	
Yan	[chi] principio masculino, activo, claro
Ying	[chi] principio femenino, pasivo, oscuro
yuppie	[ing] joven profesional urbano (young urban professional)
Z	
zoon noetikón	[gri] ente vivo que razona

Índice onomástico

A

B

C

Índice de materias

CH

D

I

L

P

R

T

U

V

W

Índice de contenido

Para poder acercarnos al fenómeno y tema de la "filosofía andina' es preciso romper con el eruocentrismo y accidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera 'pensamiento filosófico'. La obra opta por un enfoque intercultural. La filosofía intercultural., antes que una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. Es sobre todo una 'filosofía de la interculturalidad', es decir: una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o 'polílogo) entre las culturas.

La filosofía andina es preponderantemente, la epifanía sapiencial del 'otro' en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la 'gloria' de su riqueza humana, cultural y filosófica.

Colección: Teología y Filosofia Andinas" 1


ISBN: 978-99905-878-0-7